زیاد است. آیلیان مؤرخ یونانی روایت کرده است که هخامنش جد خاندان پارسی را شاهینی تربیت کرد. (۱) هرودوت مؤرخ یونانی سرگذشت کوروش را از قول پارسیان ثبت نموده و درین روایت یاد آور شده است که جد مادری کوروش پس از زادن، کوروش را به وزیر خود سپرد تا او را نابود سازد، اما وزیر بجای اینکه نوزاد را از میان ببرد او را به چوپانان داد و وی در میان چوپانان بزرگ شد و سپس انتقام خود را از آستو آگس جد مادری خود بگرفت. سرگذشت کوروش با سرگذشت کیخسرو در توران مشابهت دارد. کیخسرو نیز در میان چوپانان بزرگ شد و بالاخره انتقام خون پدر را از جد مادریش افرا سیاب بگرفت. (۲) موسی خوانی مورخ ارمنی در بارهٔ اردشیر ساسانی روایتی را بیان می کند که اردشیر توسط حیوانی برورش یافته است. (۳)

هر چند پرورش این قهرمانان آنسانکه ذکر شد درست هم نباشد و از دایرهٔ تخیل بدور نرود، با آنهم این پندار و تخیل چه در مورد اردشیر و چه در مورد گور اوغلی نتیجهٔ داستان زال و تربیت یافتن او توسط سیمرغ تواند بود. منتهی در چگونگی هستی گرفتن این داستانها ذوقهای راویان و داستان پرداران، بنا بر ظواهر دستور و مدنیت هر قوم فرق می دارد. بحیث مثال در مورد داستان زال و سیمرغ و گور اوغلی و مادیان میوان مذکر شد که چون سیمرغ در آریانای باستانی مرغ فرخنده و مددگار است و جایگاهش در مکان عالی میباشد، بنابران برای تربیت زال پهلوان عالی مقام و مشهور آریانا و نیز برای کمک دهندهٔ او چنین مرغی انتخاب شده است. همین قسم در نواحی که داستان گور اوغلی بوجود آمده (طا مرز دو طرف آمو دریا)، اسپ حیوان با ارزش بشمار میرفته است و اقوام و بیوستگان گور اوغلی مردمان گله دار بوده اند، بدان سبب برای پرورش او مادیان گزیده شده است. همین ملاحظات را میتوان در تمام داستانهای عامیانه و اساطیری جهان به نحوی دریافت.

در امر آبستن شدن مادر زال و گور اوغلی فرقهایی نمایان است. میدانیم که زال پسر سام است و سام پسر را بسبب سپید بودن موی و روی او به البرز کوه بفگند. لیکن در روایات شفاهی مادر گور اوغلی معلوم نیست. مادر او در حالیکه باکره بود، حامله شد (۴) چون احمد خان مامای

۱- ذبیح الله صفا، حماسه سرایی در ایران ص ۴۹
۲- نولدکه حماسه ملی ایران ص ۱۷
۳- ایضاً ص ۱۷
۴- این روایت همانند است به زاده شدن «نجمای خاکی»

گور اوغلی که شخص متنفذی بود، از حامله شدن خواهرش مطلع شد، دستور داد که خواهر وی را زنده بگور کنند. در اینجا باید متذکر شد که علت به کوه افکندن زال وسبب زنده بگور کردن مادر گور اوغلی، گریز از خجلت بود. زیرا سام از سپید بودن موی و روی فرزند احساس خجالت می کرد و احمدخان از عاقبت کار آبستن خواهرش. بنابران یکی از وجوه مشترك در هردو داستان همین موضوع کسر شان دو شخص معروف میباشد. برای اینکه به چگونگی پیدایش گوراوغلی خوبتر پی ببریم، به بیان مطالب ذیل می پردازیم :

گویند احمد خان خواهری داشت. خواهر او درحالیکه باکره بود حامله شد. بعد از چندی این خبر واشا یع شد و بگوش پیر و جوان رسید. احمد خان نیز از حادثه و اقف شد. برای د فع بدنامی و حفظ آبروی خانوادهٔ خویش دستور داد که خو ا هرش را زنده بگور کنند. د ستور او به به موقع عمل گذارده شد. پس از چند ماه موضوع آهسته آهسته از خاطرها فراموش گر دید.

ا ز خوا هر احمد خان در گورش بد نیا آ مد کودك با مکید ن انگشت روز می گذارانید.

احمد خان مالك رمه وگله بود. روزی یکی ازگله بانان خبر عجیبی به وی آورد و تذکرداد که یك ماد یان هر روز از گله جدا میشود و بسوی قبرستا ن می ر ود ، بعد ا ز سا عتی به گله با ز میگر د د گله بـا ن گـفت کـه بـرا ی معلو م نمودن علت این ا سربه دنبال ماديان رفته دیدم کود کی از قبری بیرون می آید و از پستان مادیان شیر می خورد و قتیکه سیر می گـرد د واپس به داخل قبر می رود . احمد خان برای دستگیری کودك چندتن راموظف می ساز د لیکن آنان به این کار موفق نمی شوند . بالاخره خود احمد خان برای انجام این کار روانهٔ قبرستا ن می شود . بعد از تلا ش زیاد موفق به دستگیری کود ك می گردد . سپس ملتفت میشود که قبریکه کو د ك در آن زندگی می کـ د متعلق به خواهرخودش میباشد . بنابران می فهمد که این کود ك خـواهر زادهٔ اوسـت . وی را بـه قـصر خـود مـی آ ورد و در تر بیتش همت می گمارد. نامش را گور اوغلی می گذارد . گور اوغلی روز بروز قد می کشد وتنومند میشود وسهرت جوانی و قوت او در قلمرو احمد خان پخش می گردد .

در بارهٔ پیدا شدن وپرورش یافتن گور اوغلی در نواحی مختلف افغانستان که گوراو غلی گویی رواج دارد روایات بکلی همسان نیست . همین قسم راجع به اوس خان پسرخو اندهٔ اونیزروایات متفاوت میباشد. تفاوت در واقع ناشی از ذوق خاص راویان، وضع محیط های مختلف بوجود آمده است وبعضی ما خذیکه در کشور های دیگر را جع به کار نامه هـا ی گـو ر اوغلی فـراهم شـد ه ا ز نام پدر وی تذ کری بعمل آمده است . چنانکه صمد بهرنگی نویسندهٔ کتاب « کوراوغلوو کچل حمزه »

ادب

سال بست و چهارم
۱۳۵۵
سمارهٔ اول

مضامین و نویسندگان

صفحه	مضمون	نویسنده - مترجم
ب	بیست وچهارم [illegible]	مدیر مسئول
۱	[illegible]	پوهاند عبدالحی حبیبی
۹	اصل ونسب ووجه تسمیه آل [illegible]	پوهیار جلال الدین صدیقی
۱۵	[illegible]	[illegible]
۲۶	[illegible] عرب	[illegible]
[illegible]	[illegible] مطالعه [illegible]	[illegible] اسدالله حبیب
[illegible]	[illegible]	پوهاند [illegible]
[illegible]	[illegible]	پوهاند حبیبی

قسمت عربی:

صفحه	مضمون	نویسنده - مترجم
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	
	[illegible]	الاستاذ اسدالله
[illegible]	[illegible]	[illegible] عطوفی

قسمت دوم دری:

صفحه	مضمون	نویسنده - مترجم
[illegible]	[illegible]	پوهیار [illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible] سعیدی

شعر

صفحه	مضمون	نویسنده - مترجم
[illegible]	[illegible]	[illegible]

ادب

نشر یه سه ماهۀ پوهنځی ادبیات وعلوم بشری پوهنتون کابل

سال بیست وچهارم　　شمارۀ اول　　حمل ـ جوزا ۱۳۵۵

بیست و چهارمین سال مجله ادب

گل های ادب در بیست وچهارمین بهار خود باطراوت و تازگی می شگفد. اگرچه گذشت زمان هرچیز را کهن جلوه میدهد مگر ادب راهر چند سال فزونتر گردد رنگ ورخش تازه‌ترو بهای معنو یش بیشتر شود.

بیست وسه سال پیش نخستین گام در راه احیای مفاخر ادبی ومعرفی فرهنگ دیرین ووزین افغانستان برداشته وچنان تجویز گرفته شد تابا نشر نامه ادب به دوستداران دانش وثقافت خدمتی شود.

علاقه دانشمندان گرانمایه سبب حوصله افزایی و ترغیب مزید کارکنان این مجله شده است تا در نشر مطالب ارزنده و مفید از هیچگونه کوشش درخور توان بشری دریغ نکنند ، وتا جایی که ممکن است اسباب رضایت محبان علم وادبیات را فراهم آرند .

چون آوان نشر این شماره باسالگرد دانشمند فرزانه وادیب توانا و صوفی پاك طینت هرات خواجه عبدالله انصاري برمی خورد ، از آن رو بپاس او در برخی ازین نامه مقالات سودمندی را بزبان عربی

پخش کردیم که ذریعه استادان فاضل افغانی و برادران عربی مارقم گردیده است. تاسهم گیرندگان محفل بزرگداشت آن نامور افغانستان راحظی ومسرتی باشد.

مجله ادب در طول زندگانی نشراتی خود در ایفای خدمات شایسته ادبی و علمی کمرهمت استوار بسته، بالخصوص در دوره فرخندهٔ جمهوری - که اینک چندی بعد به سال چهارم خود آغاز میکند- بیش از پیش سعی کرده است تامطابق به مرامهای عالی فرهنگی دولت، کارهای سودمند تری ایفاکند وآثاری را به نشر بسپارد که در راه تنویروتنمیه روح معنوی وتهذیبی افراد وطن ومعرفی معاییر ومزایای ثقافی وطن مؤثر و پرارزش باشد .ولذا درطی سه سال گذشته به نشر چند اثر گرانبها بصورت جداگانه پرداخت و بفحوای: « نیت درهر کار مقدم است » آرزو داشت قدمی درراه خدمت به دانش گرایان بر داشته باشد. وچنانکه شاعر بزرگ سعدی گفته :

ان لم أکن راکب المواشی　　　اسعی لکم حامل الغواشی

اگر درمیدان فسیح ادبیات ودانش سمندرا هوار باد پیما نرانده ایم مجاهدت ما آن بوده است تا بقصور همت وعدم همراهی با کاروان راهروان فرخنده پی منسوب نگشته بدنبال ایشان رهسپار سر منزل مقصود گردیم که : ارتقای سویه ذهنی و علمی هموطنان است . ومعرفی و شناساندن چهره راستین وزیبای ثقافت و فرهنگیان این کشور که گذشته درخشان ونورافگن ولباس زیبای تجدد به تن دارند.

از بارگاه ایزدمتعال تمنا داریم درین راه خجسته توفیقات مزید ویاری خویش را بدرقه راهمان گرداند. و السلام　　شاه علی اکبر

پوهاند عبدالحی حبیبی

شرحی بر یک مقوله شیخ الاسلام انصاری

منازل السائرین یا صد میدان در دایرة الوجود

پیر طریقت گفت:«از کجا باز یابم،

آنروز که تو مرا بودی، و من نبودم،

تا باز آن روز نرسم،

میان آتش و دودم،

ور بدو گیتی آن روز باز یابم، برسودم،

ور بود تو دریابم،

به نبود خود خوشنودم.»

(کشف الاسرار ۸ ر ۳۱۶)

این سخن موجز و شیوای خواجه عبدالله، جامع فصل بزرگیست از کتاب اشراق وشهود و فنا ووجود که بعداز وصوفیان ومفکران اسلام، از آن کتابها ساخته و دفتر ها پرداخته اند. انصاری در کلام سابق خود به اطلاق لاتعین ولاهوت ووحدت حقیقی اشاره کند که «تومرابودی ومن نبودم» و باز به تنزلات وجود وقوس نزولی آغاز سیر الی الله که متضمن ریاضات وتحمل مشقاتست به تعبیر آتش ودودمی پردازد. ودر آخربه قوس عروجی یاسیر صعودی که منتهی به فنای خویش و وصال وحدت مطلق میگردد به «یافت بود تو» و نبود خویش تعبیر مینماید که: النهایة رجوع الی البدایة.

پس عدم گردم عدم چون ارغنون

گویدم: کانا الیه راجعون (مولوی)

انصاری رحمت الله علیه، در ادب دری نویسنده سحار موجز گوی مقتدریست که مطالب

طولانی رادرلف کلمات کوتاه و جمل موجز گنجانده، واین کلام فشرده اوهم حاوی فصلی است از فصول عرفان اسلامی، که درخور شرح وتوضیح باشد.

درسوره الاعراف آیهٔ ۱۵۶ چنین است: ((ورحمتی وسعت کل شیء)) در تفسیرعارفانه این آیه، شیخ اکبر محی الدین بن عربی (متوفا ۶۳۸ق) گوید: که این وسعت وجودی و حکمی برموجودات لایتناهی در دنیا وآخرت وجوداً و حکماً وعرضاً وجوهراً وخیراً وشراً ومرکباً و بسیطاً شاملست:

فرحمه الله فی الاکوان ساریة　　　وفی الذوات وفی الاعیان جاریة

(فصوص الحکم ۱۷۷)

بیدل این مسأله تجدد امثال را به ((تجدید رحمت)) تعبیر میکند که:

نه فلک تا خاک آسودست در آغوش عرش　　　صورت رحمان همان بی اختیار رحمت است

شام اگر گل کرد بدل پرده دار عیب ماست　　　صبح اگر خندید، در تجدید کار رحمت است

(کلیات ۱۷۱)

باید گفت که کلمه رحمت نزد صوفیان عارف بمعنی محدود شفقت برمردمان و بخشش عاصیان نیست، بلکه نعمت عمیم وسیعی است از امور کلیه معنویه که خدای رحمان آنرا بر تمام عالم وجود افاضه کرده ودرفلسفه نوفلوطینی آنرا ((فیوضات)) ودرمشرب شیخ الاشراق ((تجلیات)) گفته اند.

ماخذاین اصطلاح عرفانی مصباح قرآنست که در سورة الاعراف آیهٔ ۱۷ معفر ماید: فلما تجلی ربه للجبل: ای ظهروبان (کشف ۳ ر ۷۲۶).

بقول انصاری: اینجا لطیفه ایست که کوه بدان عظیمی برنتافت... نقطه حقیقی را تجلی افتاد که اینک مائیم (کشف ۳ ر ۷۳۳) واستقامت عارف ازکوه هم برگذشته:

بر اهل استقامت نبض نا زلمی شود مظهر

نمیدانی تجلی گرد کوه طور میگردد

یکی از بزرگان صوفیه ابو بکر کتانی گوید: هنگامیکه حقایق الحقایق در سر متجلی گردد، ظنون و امانی را از بین برد. زیرا اگر حق بر سرا ستیلاء یابداو را مقهورسازد واز غیر اثری درو نگذارد.

(طبقات الصوفیه ۳۷۰)

عرفای صوفیه را درباره تجلی اقوالیست که مختصر آن چنین باشد:

در هر شان و کیفیت وحالتی ظهوری از اسماً وصفات یا افعال الهی باشد که آنرا تجلی یا لباس نعین گویند که حدو حصری ندارد وهردم به شانی دیگر است و مطابق استعداد هر موجود

ظهور میکند وبنابرین تجلی متکرر نبوده ندارد وچنانچه حق تعالی لامتناهی است تجلیاتش هم لایتناهی است.((کل یوم هوفی شان .))

ای ترا بر طور دل هردم تجلایی دگر — طالب دیدار تو هرلحظه موسایی دگر (معینی)

از جمله تجلیات، یکی تجلی وجودی یا ظهوریست که ابن عربی آنرا ((فیض قدس)) گوید وآن تجلی اوتعالی است در صور معقوله کائنات و اعیان که بمشیت اسمای الهی است نه ذات که مستغنی از عالمیانست وصوفیان این تجلی ظهور تعینات را فقط برای معرفت دانند وحدیث قدسی مشهوری را درین باره آورده اند که: ((کنت کنزاً مخفیاً فاحببت أن اعرف فخلقت الخلق فبه عرفونی .))(فصوص، فصل اول)

خالق عالم دارای اسماء حسنی است و هر اسمی اثرو مظهری دارد . قرآن عظیم به نام: الله ـ الرحمن ـ الرحیم آغاز میگردد که نخستین نام ذات باری تعالی و دو نام دیگر از صفات اوست ـ ولی بعد از نام ذات مهمترین اسماء الهی نزد عرفاء رحمن است، جامع همان رحمت عمومی که منبع فیوض وتجلیات وجمال است که : خلقکم اطواراً :

از ذات اوست این همه اسماء عیان شده — از نور اوست این همه انوار آمده

این کثر تیست لیک ز وحدت عیان شده — وین وحد تیست لیک با طوار آمده

عالم مثال ذات وظلال وصفات اوست — نفس دویی چو صورت پندار آمده

(مغربی)

اقسام تجلی

صوفیان تجلی ظهوری را بردو قسم دانند :

اول ـ تجلی رحمانی که به مقتضای((رحمتی وسعت کل شیء)عام بوده ومفضی وجود تمام موجودات ومظاهر کونیه بلا عمل سابق است و آنرا تجلی فضلی هم گویند ، که هر دو عالم غیب و شهود از انوار آن روشنی یابد ومنبع آن مرتبهٔ اطلاق ولاهوت و ذات بحت است که: کان الله ولم یکن معه شیء)) .

ز فیضش هر دو عالم گشت روشن — ز فیضش خاک آدم گشت گلشن

تعالی الله ، قدیمی کو بیکدم — کند آغاز و انجام دو عالم

(گلشن راز،٥)

دوم :ـ تجلی رحیمی که مظهر اسم رحیم و خاص است به گروه مؤمنان وصدیقان و صاحبدلان و ارباب سلوک که منبع کمالات معنویه بوسیله انبیاست و در ینجا عاصی از مطیع و ناقص از کامل

ورا هباب ا زگوراه جدا میگردد ومنشاء آن همان واحدیت و اطلا ق محض است، و جزوی از تجلی عام رحمانیست که فیض خاصی از آن بر قلوب صدیقان با کمالات معنویه نبعا ن میکند که آنرا ((حال)) گویند و ازمقوله ((قال)) بیرون نیست و این حال در نزد عارف محرک سیر الی الله است:

تب و تاب زندگانی بتو آشکار بادا		نشود نصیب جانت که دمی قرار گیرد

سیر ازولی و عروجی در دایرة الوجود یا مسالة تنزلات

مظاهر کونیه که از تجلیات اسم رحمان در تجلی فضلی مطابق نص شریف الاله الخلق والامر (الاعراف ۷) (مرکبات و بسایط) بوجود آمده اند، یك حرکت دوری ا ز مبدأ فیاض مطلق وابس بسوی او دارند و در دایرة الوجود سیر میکنند که صوفیان آنرا تنزلات و منازل گفته‌اند :

یکی خط است زاول تا بآخر		بـد و خلق جها ن گشته مسا فـر
جـهان امـر و خلق اینجا یکی شد		یکی بسیار و بسیار اندکی شد
همه از وهم تست این صورت غیر		که نقطه دایره است از سرعت سیر

(گلشن راز)

عرفا تنزلات را در دایره‌یی فرض کرده اند که قطب شمالی آن (الف)، نقطه وحدت بحت و نور مطلق ولاتعین ومرتبه لاهوت است. و در مقابل آن در قطب جنوبی دایره نقطه (ب) مرتبه انسان و جمع الجمع یا مطلع الفجر و وحدت شخصی و عالم قال است که از الف تاب در قوس راست سیر نزولی و از ب تا الف در قوس چپ موازی قوس رحمانی سیر عروجی و عالم حال است.

تمام دایرهٔ وجود عبارت از تجلی رحمانی و منبع افاضه وجود است که قوس راست تنزلات آن باعتبار قرب به نقطه (الف) احدیت اولا تجلی جبروتی آغاز سیر الی الله وثانیاً عالم ملکوت و حقیقت محمدی وثالثا عالم ناسوت و اعیان ثابته مشتمل بر نفوس وعقول و افلاك وسو الید ثلاثه جماد ونبات وحیوان است و هر قدر که از نقطه لاتعین بائین آییم به عالم ماديت و بالاخره در نهایت نزولی قطر القوس بمرتبه انسان میرسیم، که درجه آخرین وجامع تنزلات اسمائی و کیرات کونیه و عالم اصغر و مظهر کامل صفات و اسماست وحضرت جامی تمام این مطالب نغز و لطیف را در ین رباعی گنجانیده :

در کون و مکان نیست عیان جز یک نور		ظاهر شده آن نور بانواع ظهور
حق نور و تنوع ظهورش عالم		توحید همین است، دگر وهم وغرور

(شرح رباعیات)

در دایرهٔ تجلی رحمانی که مظاهر دیگر اسماء حسنی هم ظهور میکند در قوس عروجی ب، الف،

سیر نزولی و صعودی انسان واپس بمبداء کل آغاز میگردد واین همه مظاهر اسماء رحیم و غفور اند که بعثت انبیا و وجود رهنمایان وصدیقان در همین قوس رجوعی یا عروجی سیرالی الله و بزبان قرآن «هدی» است.

فاما یاتینکم منی هدی فمن تبع هدای فلا خوف علیهم ولاهم یحزنون (البقرة، ۳۸) ظاهرا سیر عقل انسانی و تفاعل ماده تا نقطه ب قطر دایرة الوجود میرسد وموجود در مذاهب فلاسفه و مدارج علوم مادی سیرتلونی وتکاملی خودرا درمراتب تنزلات تامنزلت مادی انسان دارد و تمام فعالیت های عقلی که تاکنون انسانرابه شگافتن ذره و تسخیرفضاموفق گردانیده و در آینده هم ممکن است اسرار نا مکشوف دیگری را در کائنات کشف کندتا همین نقطه نشو وارتقای انسانی در قوس نزولی تا آخر قوس الف به نقطه ب میرسدومظاهر اسماءوصفات الهی در تجلی رحمانی میدرخشد.

همیشه فیض وفضل حق تعالی   بود ازشان خود اندر تجلی

درون تنزلات دوری مراتبی می‌آید که بقول پیر هرات ـ طوریکه گفتیم- آتش و دود است و موجود ازمواقف ثلاثه گذشتنی وبمرتبه انسانی ارتقا کرد نیست. شمس الدین محمد کرمانی گوید:

ذات‌تو بسی صفات دارد   اول صفت نبات دارد

چون قوت و زور تاب گیرد   آنگه صفت دد و آب گیرد

درنده وتیز چنگ باشد   مولع بجفا و جنگ باشد

چون برگذردزجنس شیطان   انگاه شود زجمع انسان

(مصباح الارواح ۲،۱)

این مراتب تنزلات و فراق از مبدأ فیاض راحضرت مولانابلخی قبل ازین در مثنوی خود بزبان رمزی فراق نی از نیستان و نفیر درد آلود انسان در عشق و صالی مجدد با ری تعالی

کز نیستان تا مرا ببریده اند   از نفیرم مرد وزن نالیده اند

بیان داشته که انصاری آنرا میان آتش و دود قرارمیدهد ولی فرق تفکر و جهان بینی صوفیان در باره ارتقاء و تکامل انسانی باعلماء و اهل سائینس دربنست که سیر تکامل موجودات ازنظر سائینس تانقطه اخیر قوس نزولی الف و ب بوده وهم پرواز عقل وماده تا اینجاست، ولی عارف برهمین سیر و نقطه ب توقف ندارد ودر قوس صعودی ب تاالف بمسیر رجوعی بهمان منبع فیاض تجلی رحمانی بالاسیرود

که این قوس عروجی را تجلی رحیمی نامند و منتهی به نقطه احدیت و ذات بحت میگردد که سالک درین وقت:

ربانی نو ر ذات با شد بر تر ز همه صفات باشد
از کون و حدوث بر آید ور نو ر قدم منو ر آید
(مصباح ۱۲۰)

در ینجا ست که در منتهای قوس عروجی وتجلی ر حیمی سا لکی بقول پیر هر ا ت بود او تعالی در می یابد و فا نی فی الله میگردد و به نبود خود خشنود می شود و میگو ید :

در هرچه بنگر ـ تو پید یدار بوده یی ای نا نموده رخ نو چه بسیار بوده یی

و عارف بلخی هم در مثنوی با صراحت عار فانه این مرتبه عا لی را چنین بر شمرده است:

حمله د یگر بمیر م ا ز بشر تا برآرم از ملا ئك بال و پر
آ نچه اندر و هم نا ید آن شوم بار دیگر از ملك قر بان شوم
(مثنوی مو لوي)

منازل و عا قبت آن

صو فیان عارف را در عدد منازل سلوك برقوس رحیمی موا زی ب نااقف اقوال مختلف است که عار ف هرات درین موردازکمك تحقیق و دب کار گرفته و برقو س ر حیمی موا زی نیم دایرة الوجود که شهر اه عروجی عارف سالك اسب در اول ده مقام یا منازل رابنام :

(۱) بدایات(۲) ابواب (۳) معاملات(۴) اخلاق(۵) اصو ل(٦) اودیه (۷) احو ال(۸) و لا یات (۹) حقا یق(۱۰) نها یات ـ مقد ر دانسته و در هر مرتبه یازده سرحله را برعایت سیر عر و جی سالك معین کر ده وآنرا در دو کتا ب حو د صد میدان(دری) ومناز ل السا ئر ین عر بی، شرح و ترتیب ابتکا ری داده است که در هر منزل ازمشکوه قرآن استشاره میکند و ازآیتی نام همان منزل را استخراج نما ید وگو ید :

«بنده را درجه بدرجه می گذار ند و بقبول و ار بحق تعالی مشرف میشود یاخود منزل منزل قطع میکند تا منزل آخرین ، که آن منزل مقام قر بت و مقام معلوم ومامنا الاله مقام معلوم(صدمیدان،۳)»

در باره و جود هزار مقام در صوفیان متقدم وپیشر وان پیر هرات عنعنه یی وجود داشت که در آخر منتهی به و صول الی ا لله و مقام اعلای کمابدأکم تعو دون (الا عرا ف ۲۹) می شد، وا ین سیر هم دوری بود از جنید معنی این آیت پرسید ند، جواب داد که :(آغاز کار انسان به انجام آن می ماند، آنکه گفت: نهایت هر کار رجوع است بابداءت کار و راه حق حلقه ییست ازو درآید باز اوگردد.)

شیخ الاسلام انصاری گفت: چون نیک ماند آخر این کار با اول این کار ... پیر بکر کتانی گفته که میان بنده وحق هزار مقام است ... هم بآن شود که دراول بود. اینست سر کما بدأ تعودون
(کشف ۳ ر ۹ ۰ ۶)

در بیان منازل عروجی سلوك ابتکار پیر هرات اینست که در ترتیب صد میدان که بقول ذوالنون مشتمل برالف عام و بگفته جنید هزار قصر است و صنعی را مرعی داشته که یکی از دیگری زاید واگر سالك یکی قدم نهد همین منزل اورا به مرتبت بالاتری رهنما نی میکند و درخلالنی ماند که راه گم کند واین مصداق فریقاً هدی بعداز بدوعودت ودر آیت فوقست که از بدایات آغاز و بر نهایات ختم میگردد که نهایت نهایات همان توحید مطلق ذات بحت است و بو یزید بسطامی گفته بود: او قفني الحق سبحانه بين يديه، الف موقف في كل موقف عرض علي المملكة فقلت لا اريد ها، فقال لي في آخر الموقف: يا با يزيد؟ ما تريد؟ فقلت اريد ان لا اريد. قال انت عبدي حقاً. گفتم: آن خواهم که نخواهم. (کشف ۸ ر ۳ ۲ ۳)

عارفان صوفی گویند: که در نقطه احدیت مطلق وجاییکه تجلی رحمانی از آن نیعان دارد تجلی نیست ومراد رحمتی وسعت کل شییء اینست که تجلی رحمانی برمظاهر کونیه غیر ذات الله حاویست و همچنین تجلی رحیمی که شهراه عروج سالکست نهایتی دارد که همان نقطه الف را س قطر دایرة الوجود است که درمدارج مقرره پیرهرات نهایت نهایات باشد وبقول خود این پیر طریقت عوارض و عاقبت این راه چنین است:

«پیر طریقت گفت: در دود رسان، غم وشادي، فتروغنا این همه صفات سالکان است درمنازل راه، اما مرد که بمقصد رسید اورا نه مقامست ونه منزل، نه وقت وحال، نه جان ونه دل» (کشف ۹ ر ۸ ۲ ۱)

پس نتیجه این سخنان چنین است: که عرفان اسلامی در مراتب تکامل موجودات درقوس نزولی تجلی رحمانی دایرة الوجود تانقطه نزولی (ب) وطی مراتب ثلاثه موالید تقریباً باسا ینس هم آهنگی دارد وانسان مظهر کامل صفات جلالی وجمالی واسماء وعلم واسرار کونی خداییست که اینك تاکنون به تجزیه ذره وتسخیر فضا هم موفق آمده وبحکم همین عرفان ترقیات لا تعدولا تحصای دیگري هم در اسرار کونیه تجلی رحمانی درعالم سائنس که جزوي ازین تجلی است پیش روی دارد. ولی چون تجلی رحمانی دوریست وموقف نیست پس انسان ازنقطه پایین قطر دایرة الوجود (ب) درقوس صعودی رحیمی ترقی کردنی وبالا رفتنی وبامبداء اعلی (الف) وصل شد نیست که این عالم حال وکشف وشهود وعشق است. وماوراء قیل وقال عقلیت محض باشد.

اگر سالکی درمنازل عشره پیرهرات ازبدایات به نهایات درصد مرحله (هزار قصر) برسد(۱) دران هنگام نه منزل، نه وقت، نه حال، نه جان ونه دل ماندواین همان نقطه وحدت لاتعین و اطلاق محض لاهوت است که عارف غزنوی گفت :

مکن درجسم وجان منزل که این دونست وآن والا

قدم زین هردو بیرون نه، نه اینجا باش ونه آنجا   (سنائی)

چه خوش است که یاران این سر عارفانه بدایت تانهایت را برخطوط تجلی رحمانی و رحیمی از خود پیر هرات بازبان رمزی او بشنویم :

«الهی؟ یافته میجویم یادیده میگویم که دارم،
چه جویم، که می بنم، چه گویم، (درآغاز تجلی رحمانی وفراق ازمبداء اعلی)
شیفته این جست وجو یم،
گرفتار این گفت وگویم،
عالم قال و :

هر کسی کودور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش

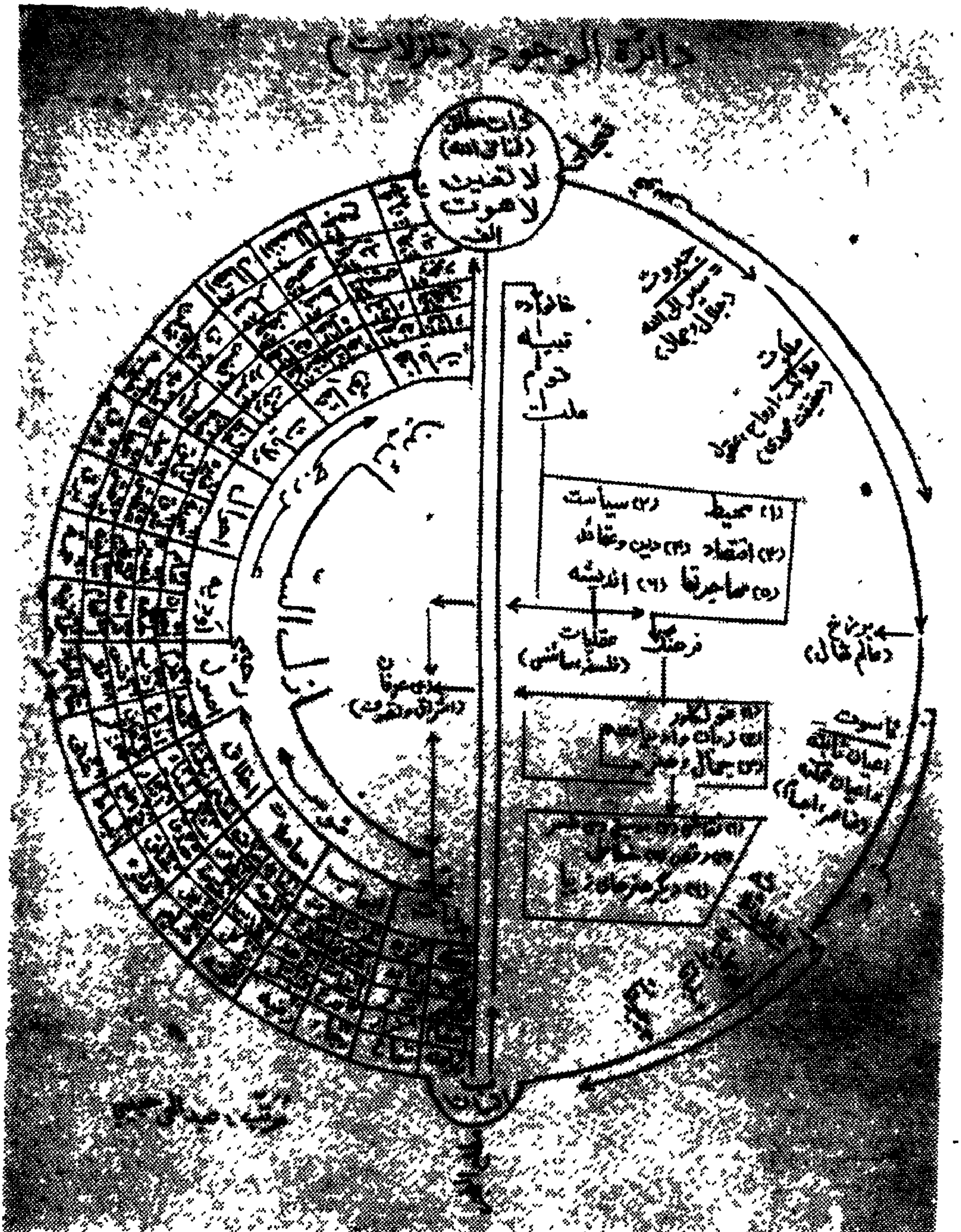
مولوی

الهی! بهای عرب بوحای اشارت نگذاشت (در لاتعین)
قدم وحدانت تر ا اضا فت بر داشت (در عوالم جبروت وملکوت)
تا گم کرد رهی هرچه در دست داشت (در عا لم موالیدثلاثه)
وتا چیز شد هرچه می پنداشت (در عالم نا سوت)
الهی ! زان بو میفزود وزان رهی میکاست (درسیر صعودی قوس رحیمی)
تا آخر همان ماند که اول بود راست (درنهایت نهایات ووصول مشرق انوار)

(کشف ۳ ر ۷۳۴)

(بقیه در ص ۷۶)

(۱) شیخ الاسلام درصدمیدان ومنازل در هرمیدان ده مرتبه دیگر را تعیین کرده که جمله هزار قصرشود. صدسال قبل این هزار قصررا شاه عبداللطیف محی الدین قادری درجلد اول جواهر السلوک ترتیب کرده است (طبع مدارس هند، ۱۲۸۳ ق)



دائرۃ الوجود (تنزلات)
ذات مطلق
لا تعین
لاہوت
جبروت
خانوادہ
قبیلہ
قوم
ملت
(۱) محیط
(۲) سیاست
(۳) اعتقاد
(۴) دین و عقائد
(۵) ساحرانہ
(۶) اندیشہ
عقلیات
(فلسفہ سائنس)
برزخ
(عالم مثال)
ناسوت

پوهنیار جلال الدین صدیقی

اصل ونسب و وجه تسمیه آل کرت هرات

اصل ونسب آل کرت به‌شخصی بنام ابی بکر کرت‌ میرسد که خود مردی مقتدر ومتنفذی بوده است. صاحب تاریخ نامهٔ هرات نسب این خانواده را چنین بیان نموده‌است: «ملك مغفور شمس الحق والدین محمد بن ابی بکر کرت. . . پسر ملك مرحوم رکن الدولة و الدین است وملك رکن الدین از فرزندان خداوند ومخدوم ا والی المغفور السعید الحاکم المرحوم السدید عزا لحق و الدین عمر مرغنی طاب ثراه وعزالدین عمر مرغنی وزیر ممالك ونایب کل سلطان مرحوم مغفور غیاث الحق والدین انارالله برهانه بود » (۱)

صاحب روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات نیز همین نسب مذکور در بالا رابه عبارت زیر چنین بیان داشته‌است: « ملك شمس الدین پسر ملك رکن الدین است و ملك رکن الدین پسر ملك تاج الدین عثمان مرغنی وتاج الدین عثمان برادر عز الدین مرغنی که وزیر باستقلال صاحب اختیار سلطان غیاث الدین غوری بود . »(۲)

حافظ آبرو در بارهٔ نسب این ملوك چنین مینویسد : «ملك کرت که جد ملك شمس الدین است پسر سنجر بود وایشان درعداد لشکرکشی وقلعه کشایی وسپهسالاری (سلاطین غوری) بودند .»(۳) مولف روضة الصفا ملك شمس الدین کرت را چنین معرفی میکند: «ملك شمس الدین ابی بکر کرت

---

۱ ـ تاریخ نامه هرات . ص ۱۴۱ .

۲ـ روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات .زمچی اسفزاری ج ۱ ص۴۰۳ .

۳ ـ تاریخ وجغرافیای حافظ ابرو ،محفوظ درکتابخانهٔ بنیادفرهنگ ایران ج ۲ص ۸۱۱

دخترزادهٔ ملك ركن‌الدين است‌واو ازفرزندان عزالحق‌والدين مرغني‌است. وعزالدين عمر مرغني وزير ونايب سلطان‌غياث‌الدين محمد بن‌سام بود. . . در بعضي‌ازتواريخ مسطور است كه‌نسب ملوك كرت منتهي به‌سلطان سنجر بن ملكشاه ميشود. در تاريخ وصاف‌مذكوراست كه در آن هنگام كه‌ميان اباقا خان و براقاخان منازعت ومحاربت دست‌داد «ملك‌شمس‌الدين كرت از صف‌اباقاخان‌بيرون تاخته ودرميدان آمده گفت منم نورديدهٔ سنجروالي‌دارالملك اسكندر.» (۱)

درتحرير تاريخ وصاف كه‌اصولا متن تاريخ وصاف‌را به‌درى عامتر وسهلتر درآورده است به اشاره به‌آل كرت هرات مطلب راچنين‌عنوان كرده است: «پدرش كرت(مقصود پدرملك شمس‌الدين مهين است) درعهدسلاطين غور درشمال امير اسفهسالاران بود. از بخت بهره مند واز حشمت برخوردار، باسلطان‌شهاب‌الدين كه‌درمقابل‌سلطان‌محمد خوارزمشاه سرفرود نمي آورد نسبت‌وقرابت داشت» (۲)

در حبيب السير ذكر شده است كه‌درروايت بعضي ازمورخان نسب آن ملوك نافذ فرمان به سلطان سنجر بن‌ملكشاه سلجوقي ميپيوندد‌ومؤيد‌اين‌مقال درآنكه مثنوي‌ريعي‌پسرقاضي فوشنجي درمدح ملك فخرالدين گفته كه‌دو بيت آن اينست:

قاعدهٔ دودهٔ سنجر تويي	و اسطهٔ ملك سكندر تويي
دودهٔ سنجر زتو خواهد نويد	ملك‌سكندر ‌بتودارد اميد

ومولانا صدرالشريعه دروصف ملك معزالدين حسين كرت گويد كه: شهرت ابوالفتح سلطان‌سلاطين كلهم به‌نام مفخرآل كرت بن سنجر وملك شمس‌الدين محمد كه‌نخستين ملوك كرت است دخترزاده‌ملك ركن‌الدين‌بود. نسب ملك ركن‌الدين بعزالدين مرغني ميپيوست و عزالدين عمر ازبني اعمام سلطان غياث‌الدين محمد سام است . . . در آنوقت كه‌عزالدين عمر برحكومت دارالسلطنه هرات رقم اختصاص كشيد كوتوالي قلعه خيسار رابه‌برادر خويش تاج‌الدين‌عثمان مرغني ارزاني داشت وچون تاج الدين عثمان فوت‌شد،حكومت خيسار و بعضي از بلاد غور بپسر اوملك ركن الدين مرغني تعلق گرفت‌وملك ركن الدين كه جد مادري‌ملك شمس الدين

---

(۱) روضة‌الصفا، ج۴ ص ۶۰۰ - ۶۶۱ .

(۲) تحرير تاريخ وصاف . چاپ‌بنياد فرهنگ ايران ص ۳۷ .

کرت است چون آثار اقبال درناصیهٔ حال آن نبیرهٔ دولتمند مشاهده نمود ،همگی همت بر تربیت او مقصور گردانید »(۱)

صاحب تاریخ گزیده دربارهٔ آل کرت هرات تفصیلات مزید نداده است ، فقط در ختم مبحث پادشاهان غوری از آل کرت چنین یادنموده است : مملکت غوریان خوارزمشاه را صافی گشت و دولت غوریان سپری شد واز متعلقان ایشان کرت بر ملك هری مستولی شد وتا غایت حکومت هری درتخمه اوست. » (۲)

درجامع التواریخ رشیدی چنین آمده است که:« ملك شمس الدین کرت ازملوك غور بود که بوقت وصول هلاکوخان درماوراءالنهر ببندگی رسید وسیورغامیشی یافته بملکی هرات وسبزوار وغور وغرجه منصوب گشت. » (۳)

در تذکرة الشعراء دولتشاه سمرقندی چنین نوشته شده است: « اما ملوك کرت مردم دلاور و بامروت بوده‌اند واصل ایشان ترکست وسرورنام شخصی ازخطا بجبال غور افتاد و بعهد اوکتگین خروج کرده وملوك کرت خودرا بدومنسوب میکنندو ایشان بعد ازملوك غور اند ، که سلطنت از خاندان سبکتگین بدیشان منتقل شد، وسلطنت بلخ و هرات واکثرهندوستان و غزنین وکابل سالها بدیشان متعلق بود ودر هرات و غور و مضافات آن دیارآل کرت چندگاه ملوك بوده‌اند ».(۴)

مرحوم فکری سلجوقی که ازمورخان معروف معاصر هرات بودند عقیده داشتند که آل کرت هروی الاصل بودند که ازکوهپایه های غور به دیار هرات رسید ند. (۵)

بعضی ازنویسندگان از انجمله مرحوم عباس اقبال آشتیانی، آل کرت راطبقه یی از حکام محلی خراسان دانسته‌اند که ازنیمهٔ اول قرن هفتم هجری تااواخر قرن هشتم در خراسان سلطنت داشتند واکثر اوقات پایتخت آنان شهر تاریخی هرات بوده است . (۶)

---

۱ ـ حبیب السیر . ج ۳ . جزء ۲ ،ص ۳۶۷ ـ ۳۶۸ .

۲ ـ تاریخ گزیده،حمدالله مستوفی ص۸۰۴

۳ ـ جامع التواریخ رشیدی به کوشش دکتر بهمن کریمی .ص.۷۷.

۴ ـ تذکره الشعراء دولتشاه سمرقندی به تحقیق وتصحیح محمد عباسی ص.۳۰۰.

۵ـ خیابان، فکری سلجوقی،ص ۳۶چاپ کابل،افغانستان .

۶ ـ تاریخ مغول، عباس اقبال آشتیانی ص ۳۳۶ ـ ۳۷

واما پوهاند حبیبی مورخ معاصر افغانستان درباره ملوک کرت هرات نیز مطالبی نگاشته و درین زمینه تحقیقاتی نموده است وی معتقد است که درهرات اکنون بنام کورت قریه ای در حکومت گذره نزدیك شهر هرات موجود است که ممکن است کورتیان از آنجا بودند . ویا بنام ایشان تا کنون باقی مانده باشد . (۱)

واما در بارهٔ تلفظ کلمه کرت مباحث وگفتگو هایی میان مورخان بعمل آمده است.عده یی را عقیده براینست که کرت باضم کاف وسکون را صحیح است وعده یی هم بهفتح «ك»و سکون را معتقد میباشند .

ازانجمله،علی اصغر حکمت مینویسد :«نام این طایفه همه جا کرت بضم اول ذکر شده ولی در تاریخ هرات تالیف معین الدین اسفزاری کرا را کرت بضم قید گردیده که ظاهراً اقرب بصواب است . (۲)

استاد کتریر اوبراعقیده براینست که کرت بافتح اول صحیح تراست تاباضم اول .

ولی عباس اقبال در تاریخ مغول در بارهٔ سعدی وتلفظ صحیح کلمه کرت مینویسد که این کلمه را هم بفتح کاف ضبط کرده اند هم بضم آن وبفتح مشهور تراست.وازین قطعه که وجیه الدین نسفی در تاریخ فوت شمس الدین محمد گفته ساعتی مضموم بودن کاف کرت را ترجیح داده اند وآن قطعه این است :

بسال ششصد وهفتاد وشش به شعبان

صبا زمصحف دوران چو بنگریست به فال

بماه صفد را برانیان محمد کرت

برآمد آیت و الشمس کورت(۳) درحال (۴)

بارتولد مورخ ونویسنده شهیر اتحاد شوروي عقیده دارد که کرت بهضم کاف وسکون

---

۱ ـ طبقات الصوفیه،تصحیح،تعلیق و تحشیه عبدالحی حبیبی،ص ۶۳۶ – ۶۳۷

۲ — از سعدی تاجامی (ادوارد براون)ترجمه وحواشی علی اصغرحکمت زیر نویس ص۲۹ ۰۲

۳ـاین آیه اول است ازسوره (التکویر)قرآن کریم،۸۱ـ۱ یعنی وقتی که آفتاب درهم پیچیده شد وچون نام وی شمس الدین بوده است.انتخاب این آیه درین قطعه متضمن ایهامی لطیف است، از سعدي تاجامی براون ص ۱۳۱ . (۴) تاریخ مغول عباس اقبال آشتیانی ص ۳۶۷ .

را صحیح است چنانچه درجائیکه از رکن الدین کرت در ترکستان نامه، یاد میکند، مینویسد که مغولان دژ سمرقند را تسخیر کردند، اسامی امیر شوندگان در یرلیغی از طرف چنگیز خان خطاب به رکن الدین کرت نیای دودمان معروف امیران هرات صادر شده بود. نقل گفته اوست. و در زیر نویس این صفحه با اشاره به اظهارات شفاهی مینورسکی صحت کلمه کرت باضم کاف و سکون را تأیید شده است. (۱)

در مجله آریانا منتشر شدهٔ انجمن تاریخ کابل ـ افغانستان، در مقاله‌یی که به قلم غرجستانی چاپ شده است در باره معنی و تلفظ کلمه کرت نوشته شده است: «یکی از شارحان کتاب مطول علامه تفتازانی با این گفتهٔ خود کرت بفتح الکاف وسکون الراء والتاء الفوقانیه لقب دال علی التعظیم فی عرفهم موضوع را تا حدی روشن ساخته است و همین قدر که این کلمه درعرف دودمان کرت بر تعظیم دلالت داشته سارا کافی است. (۲)

آل کرت هرات

ساحه آل کرت هرات مناطق وسیعی را در بر میگرفت. چنانکه این مناطق در تاریخ نامه هرات تالیف سیفی هروی قید و ثبت شده است، عبارت است از جام، باخرز کوسویه، جزه، فوشنج، از آب، تولك، غور، فیروز کوه، غرجستان، مرغاب، فاریاب، مرجق، تا آب اسوی، اسفزار، وفراه وسجستان وتکینا بادو کابل وتیراه، بستستان تاشط سندوحد هند. (۳)

ظاهراً این مناطق که در بالا بیان شد مناطق بود و باش آل کرت هرات را تشکیل میداده است ودر روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات نیز این مناطق چنین ثبت شده است: باره هرات با لواحق وسوافق از:

«جام، وباخرز، وکوسویه، وجزه، (مخفف شهر سجستان است) وفوشنج واز آب وتولك، وغور، خیسار، فیروز کوه، غرجستان، مرغاب مروجاق، فاریاب تاآب جیحون، اسفزار، فراه، سجستان، تکینا بادو کابل وتیراه تا شط سند وحد هند. (۴)

---

۱ ــ ترکستان نامه بارتولد، ترجمه کریم کشاورز، جاپ بنیاد فرهنگ ج ۲ ص ۸۲۲.

۲ــ مجله آریانا، چاپ کابل سال شانزدهم، شماره ۴ اول ثور سال ۱۳۳۷ ص ۱۴

۳ــ تاریخ نامه هرات ـ سیفی ـ ص ۱۶۹ـ۱۷۰.

۴ــ روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات. ص ۱۱۴.

چنانکه مبدا نیم ملوک کرت هرات مقارن است بانفوذ واقتدار ایلخانان یا ایلخانیان که موسس آن هلاکو فرزند تولوی بود که از جوانترین فرزندان چنگیزخان بشمار میآمد. هلاکو یکی ازبرادران قوبیلای قاآن بن تولوی برای باردوم بفتح ممالک اسلامی برخاست وسلسله ایلخانیان‌را درافغانستان وایران بنیاد نهادودرواقع هلاکوبود که حدود متصرفات خود را گسترش داد ودرحدود وثغور خارج ازمغولستان استقرار یافت وایلخانیان تا مدت زیادی توانستند در سرزمین های دیگران حکمرانی کنند، ایلخانیان از سال ۶۵۴ه. ق تا سال ۷۳۶ه.ق.درایین منطقه وسایر نقاط مجاورآن حکمرانی داشتند ودرین زمان بود که حکمرانان محلی وملوک غیر درمناطق تحت تسلط شان قدرت یافتند ومدت زمامداری مناطق شان رابعهده داشتند.ملوک کرت هرات نیز از همین قبیل بوده اند که در زمان ایلخانان بقدرت رسیدند وتاظهور تیمورلنگ قدرت داشتند ودرواقع سلطنت‌مینمودند وحدود و ثغور سلطنت شان چنانکه در بالا بیان شدمعین و مشخص گردیده بود. اما بعضی اوقات ایلخانیان وشهزادگان وبزرگان گورگانی دست تعرض وتجاوز بخاک کرتان دراز مینمودند .

تحقیق مقایسی در داستانهای رستم وزال و گور اوغلی

-۲-

بخش اول

زال و گور او غلی

پوهندوی عبدالقیوم قویم

۱-تولد زال و گور اوغلی و پرورش آنها توسط سیمرغ و مادیان: *

از زال پهلوان آریانای باستانی درمتون اوستا یی ذکری نرفته ،درآثار پهلوی داستان نامیده شده ودر بندهشن نام او بارستم یکجا آمده است .(۱)

درمتون کهن زبان دری او را زال زر خوانده اند .بقول کریستانسن ونولدکه زال وزر، هردو بمعنی پیرود وشکل ازیك کلمه میباشد(۲)نظربه روایت شاهنامه او را ازجهتی زال می گفتند که

---

*داستان رستم وزال دراین جا تنها باروایتی از داستان گوراوغلی که در نسوالی چاه آب ولایت تخار گفته میشود، مقایسه شده است.میدانیم که از این داستان درمناطق مختلف افغانستان ونیز در چند کشور دیگر،روایات واشکال مختلفی موجود است ; نشان دادن تفاوتهای همه روایات واشکال گوناگون داستان گور اوغلی درین مقاله ممکن نمیباشد ، بنا بران جز در بعضی از موارد از ذکرتفاوت روایات مختلف این داستان صرف نظر شده است .

۱-بندهشن(نسخه ایرانی)،چاپ بنیاد فرهنگ ایران فصل ۳۵

۲- کریستانسن ،کیانیان ،ترجمهٔ ذبیح الله صفا ، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ص ۱۳۳، نولدکه،حماسه ملی ایران ،ترجمهٔ بزرگ علوی ،چاپ دوم

هنگام تولد موی سر و رویش سپید بود و دستان از آنجهت که پدر با او دستان و حیله کرد و او را به کوه البرز افکند:

...بفرمود پس تاش برداشتند — از آن بوم و بر دور بگذاشتند
یکی کوه بد نامش البرز کوه — به خورشید نزدیک و دور از گروه
بدان جای سیمرغ را لانه بود — که آن خانه از خلق بیگانه بود
نهادند بر کوه و گشتند باز — برآمد برین روزگاری دراز (۱)

زال پسر سام نریمان سپهدار آریانا بود. سام در روزگار منوچهر در زابل حکمروایی داشت سالها آرزوی داشتن فرزند را در دل می‌پرورانید، تا لاجرم انتظارش بسر رسید و صاحب فرزندی شد. چون کودک موی سپید داشت سام به علت سپیدی موی سر، او را زال نامید (۲). از اینکه او در کودکی پیری می‌نمود بنظر سام ناخوش آیند آمد و دستور داد کودک نوزاد را در دامن البرز کوه بیفگنند. زال مدتی در آنجا بود. گاهی می‌گریست و زمانی سر انگشت خویش را می‌مکید (۳)

در بن کوه سیمرغ آشیان داشت. چون بچه های آن گرسنه شده بودند، سیمرغ به پرواز آمد، کودکی شیرخواره را در حال خروشیدن بدید. این کودک زال بود. گهواره اش خاک و دایه اش خاک. جامه از تن و شیر پاک از لبان او دور بود. درگردش خاک تیره بود و در سرش خورشید بحال تابش. سیمرغ از هوا فرود آمد و زال را از روی سنگ گرم برداشت. او را با خود برد تا طعمهٔ بچه هایش شود. به سیمرغ صدایی آمد که ای مرغ فرخنده پاک، این کودک شیرخوار را نگهدار از او پهلوانان و راد مردانی مانند شیر ژیان بوجود میایند. زال در آشیان سیمرغ ماند و با بچه های آن انس گرفت. سیمرغ او را در کنار بچه های خود بپرورد. زال بزرگ شد و نشانش در جهان پراگنده گشت. از آن پورنگ بی‌به سام نیز آگاهی رسید. سالها بعد سام خوابی دید و از زنده بودن فرزند در عالم رؤیا اطمینان حاصل کرد. با بزرگان و بخردان به البرز کوه رفت، سیمرغ زال را نزد سام آورد و یکی از پرهای خود را به او داد تا هنگام ضرورت آنرا به آتش اندازد و او را برای کمک بخواهد. سام از دیدن زال و برز و بالای مردانه او شادمان شد و یزدان را سپاس گفت. از فرزند پوزش خواست و پیمان کرد که در تمام عمر بر خلاف خشنودی او کاری نکند (۴)

۱- فردوسی، شاهنامه، بکوشش محمد دبیر سیاقی، تهران ۱۰۳۵، ج۱ ص ۱۱۹
۲- ایضاً ص ۱۲۵ ۳- ایضاً ص ۱۱۹
۴- سید مخدوم رهین، جنبه های غنایی در ادبیات ما، مجله ادب شمارهٔ چارم سال ۱۳۵۲ ص ۸

باید متذکر شد که سیمرغ در داستان زال ورستم و خانواده اومرغ پاسدار است (۱) اوست که زال را در شیر خوارگی می‌پرورد ورستم که بعلت کلانیش از شکم مادر بیرون نمی‌آید بدستور آن مرغ از طریق پاره کردن شکم مادرش ،بدنیا آورده میشود . سیمرغ شبیه به همان مرغی است که در یشت ۱۴ (بهرام یشت ، بند های ۳۵و۳۶) فرخ بال Varenjina ومرغ مرغان خوانده میشودوا زجانب اهورا مزدا به زردشت توصیه می گردد که پری ازاو را برتن خود بمالد ونیز به‌وی گفته میشود که کسی که‌استخوانها یا پر های‌این مرغ نیرومند را با خود داشته باشد ، هرگز ازپای‌در نمی آید . زال سیمرغ راشاه مرغان می‌خوانند که از جانب «دادگر» آفریده شده است تا یاور رساندگان باشد وبه‌اندازه یی عظیم است که چون پدیدار میشود مانندابری‌نمود می کند که‌بارانش‌سرواپیدا ست (۲) پورداود بحواله‌مینوی‌خرد می نویسد که این مرغ بر درخت شگفت و بسو ببشر(Wispobish) که درمیان دریای فراخکرت است ،آشیان دارد وآن درختی است که بذرهمه نهال ها دراوست. (۳) پنداشته شده است که خاصیت درمانگری سیمرغ ازهمین رابطه آن بادرخت ضد گزند گرفته شده واین درخت درآریانای بعدازاسلام‌طوبی خوانده‌است .شیخ اشراق،سهروردی،برآنست که سیمرغ برسرطوبی‌آشیان‌دارد(۴)

اما پیدایش گوراوغلی وپرورش اوتوسط مادیان باآنکه باپیدایش زال و تربیت او توسط سیمرغ اختلافی دارد ،لیکن دربعضی‌از موارد ،نشانه هایی در داستان‌گوراوغلی‌موجود میبا شد که باداستان‌زال بی شباهت‌نیست .ازآنجمله چوشیدن‌انگشتان درهردو داستان وا طلاع سام پدر زال واحمدخان مامای گوراو غلی‌از زنده بودن‌اینها را میتوان یاد آور شد و موارد دیگری نیزهست که‌بعدآ بیان می کنیم .

دردا ستانهای پهلوانی ملل مختلف ، قهرمانانی را می شناسیم که به اهتمام حیوانا تی پرورش‌یافته وبزرگ شده اند . نمونه این پیش آمد درآریانای باستانی

۱-رجوع شود به‌مروج الذهب ج ۲ص‌ص ۵۷۶-۵۷۷،داستان داستانها ، تالیف محمد علی اسلامی ندوشن‌از انتشارات انجمن آثارملی ،تهران ۱۳۵۱ص‌ص ۱۹۲-۱۹۳

۲- محمدعلی‌اسلامی ندوشن ،اسفندیاروراز رویین تنی او،مجله‌دانشکدهٔ‌ادبیات تهران سال۱۹ شمارهٔ ۳-۴ ص ۲۰۵،نکلسن،دایرة‌المعارف‌اسلامی مادهٔ سیمرغ .

۳-پور داود ،یشتها ،چاپ دوم ۱۳۴۷ ج اول پاورقی ص۵۷۷

۴-سهروردی، رساله‌عقل‌سرخ ص ۳۲ ۲بحوالهٔ ندوشن(اسفندیاروراز رویین تنی او)ص ۵۳

زیاد است. آیلیان مؤرخ یونانی روایت کرده است که هخامنش جد خاندان پارسی را شاهینی تربیت کرد. (۱) هرودوت مؤرخ یونانی سرگذشت کوروش را از قول پارسیان ثبت نموده و درین روایت یاد آور شده است که جد مادری کوروش پس از زادن، کوروش را به وزیر خود سپرد تا او را نابود سازد، اما وزیر بجای اینکه نوزاد را از میان ببرد او را به چوپانی داد و وی در میان چوپانان بزرگ شد و پس انتقام خود را از آستیاگس جد مادری خود بگرفت. سرگذشت کوروش با سرگذشت کیخسرو در توران، مشابهت دارد. کیخسرو سر در میان چوپانان بزرگ شد و بالاخره انتقام خون پدر را از جد مادریش افراسیاب بگرفت. (۲) موسی خوانی مورخ ارمنی در بارهٔ اردشیر ساسانی روایتی را بیان می کند که اردشیر توسط حیوانی پرورش یافته است. (۳)

هر چند پرورش این قهرمانان آنسانکه ذکر شد درست هم نباشد و از دایرهٔ تخیل بدور نرود، با آنهم این پندار و تخیل چه در مورد اردشیر و چه در مورد گور اوغلی نتیجهٔ داستان زال و تربیت یافتن او توسط سیمرغ خوانده بود. مگر در چگونگی هستی گرفتن این داستانها ذوقهای راویان و داستان پرداران، بنابر ظواهر کلتور و مدنیت هر قوم فرق می دارد. بحیث مثال در مورد داستان زال و سیمرغ و گور اوغلی و مادیان میتوان متذکر شد که چون سیمرغ در آریانای باستانی مرغ فرخنده و مددگار است و جایگاهش در مکان عالی میباشد، بنابران برای تربیت زال پهلوان عالی مقام و مشهور آریانا، ونیز برای کمک دهقان او حتمی مرغی انتخاب شده است. همین قسم در نواحی که داستان گور اوغلی بوجود آمده (اطراف دو طرف آمو دریا)، اسپ حیوان با ارزش بشمار میرفته است و اقوام و پیوستگان گور اوغلی مردمان گله دار بوده اند، بدان سبب برای پرورش او مادیان گزیده شده است. همین ملاحظات را میتوان در تمام داستانهای عامیانه و اساطیری جهان به نحوی دریافت.

در امر آبستن شدن مادر زال وگور اوغلی فرقهایی نمایان است. میدانیم که زال پسر سام است و سام پسر را بسبب سپید بودن موی و روی او به البرز کوه بیفکند. لیکن در روایات شفاهی مادر گور اوغلی معلوم نیست. مادر او در حالیکه باکره بود، حامله شد (۴) چون احمد خان مامای

۱- ذبیح الله صفا: حماسه سرایی در ایران ص ۳۹

۲- نولدکه حماسه ملی ایران ص ۱۷

۳- ایضاً ص ۱۷

۴- این روایت همانند است به زاده شدن «نجمای خاکی»

گور اوغلی که شخص متنفذی بود، از حامله شدن خواهرش مطلع شد، دستور داد که خواهر وی را زنده بگور کنند. در اینجا باید متذکر شد که علت به کوه افکندن زال وسبب زنده بگور کردن مادر گور اوغلی، گریز از خجلت بود. زیرا سام از سپید بودن موی و روی فرزند احساس خجالت می کرد و احمدخان از عاقبت کار آبستن خواهرش. بنابران یکی از وجوه مشترك در هردو داستان همین موضوع کسر شان دو شخص معروف میباشد. برای اینکه به چگونگی پیدایش گوراوغلی خوبتر پی ببریم، به بیان مطالب ذیل می پردازیم :

گویند احمد خان خواهری داشت. خواهر او در حالیکه باکره بود حامله شد. بعد از چندی این خبر واشا یع شد و بگوش پیر و جوان رسید. احمد خان نیز از حادثه و اقف شد. برای دفع بدنامی و حفظ آبروی خانوادهٔ خویش دستور داد که خوا هرش را زنده بگور کنند. دستور او به موقع عمل گذارده شد. پس از چند ماه موضوع آهسته آهسته از خاطرها فراموش گردید.

از خواهر احمد خان در گورن بدنیا آمد کودك با مکیدن انگشت روز می گذارانید.

احمد خان مالك رمه وگله بود. روزی یکی از گله بانان خبر عجیبی به وی آورد و تذکر داد که یك مادیان هر روز از گله جدا میشود و بسوی قبرستان می رود ، بعد از ساعتی به گله باز میگردد گله بان گفت که برای معلوم نمودن علت این امر به دنبال مادیان رفته دیدم کودکی از قبری بیرون می آید و از پستان مادیان شیر می خورد و وقتیکه سیر می گردد واپس به داخل قبر می رود . احمد خان برای دستگیری کودك چندتن راموظف می سازد لیکن آنان به این کار موفق نمی شوند . بالاخره خود احمد خان برای انجام این کار روانهٔ قبرستان می شود . بعد از تلاش زیاد موفق به دستگیری کودك می گردد . سپس ملتفت میشود که قبریکه کودك در آن زندگی می کرد متعلق به خواهرخودش میباشد . بنابران می فهمد که این کودك خواهر زادهٔ اوست . وی را به قصر خود می آورد و در تربیتش همت می گمارد. نامش را گور اوغلی می گذارد . گور اوغلی روز بروز قد می کشد وتنومند میشود وشهرت جوانی و قوت او در قلمرو احمد خان پخش می گردد .

در بارهٔ پیدا شدن وپرورش یافتن گور اوغلی در نواحی مختلف افغانستان که گوراو غلی گویی رواج دارد روایات بکلی همسان نیست . همین قسم راجع به اوس خان پسرخواندهٔ او نیز روایات متفاوت میباشد. تفاوت در واقع ناشی از ذوق خاص راویان، وضع محیط های مختلف بوجود آمده است وبعضی ماخذیکه در کشور های دیگر راجع به کارنامه های گور اوغلی فراهم شده از نام پدر وی تذکری بعمل آمده است . چنانکه صمد بهرنگی نویسندهٔ کتاب« کوراوغلو و کچل حمزهٔ»

اسم پدر او را «علی کیشی» ونام اصلی گوراوغلی را «روشن» می نویسد و یاد آور میشود که علی کیشی پدر روشن، مهتر خان بزرگی به اسم حسن خان بود. تذکر صمد بهرنگی در بارهٔ گور اوغلی با روایات شفاهی کشور ما همسان نیست. موصوف در فراهم آوری اثر خود از روایتی استفاده کرده که در اختیار وی بوده است. وی میخواهد بر جنبهٔ افسانوی داستان گور اوغلی پردهٔ واقعیت بکشد و با تحلیل مخصوص نتیجه گیری نماید که این داستان واقعیت داشته است. در حالیکه در نتیجهٔ گیری این نویسنده مطالبی موجود میباشد که خود صبغهٔ افسانوی داستان گور اوغلی را تأیید می کنند. از آنجمله اسپ گوراوغلی که از جوره شدن مادیانی بااسپ دریایی افسانوی بوجود می آید و این اسپ در تاریکی به قوهٔ جادو پرورده میشود که ما در جای دیگر پیرامون این موضوع بحث مفصلی خواهیم داشت.

۲ـ تحلیل کلمهٔ گورا وغلی ونظریات مختلف در مورد آن:

تا جاییکه از روایات شفاهی گور اوغلی افغانستان مستفاد می گردد، این کلمه مرکب از دوجزء، گور(gor ـ قبر) و اوغلی (Oghly ـ پسر) میباشد و بطور کلی معنای بچهٔ گور یاگورزای را افاده می کند. جزء اول کلمه دری وجزء دوم ترکی است. این نام با روایات شفاهی گور اوغلی افغانستان، مطابق میباشد. زیرا نظر به این روایات گور اوغلی درگور زاده شده است. در بعضی از مناطق ماوراً النهر نیز این نام به همین شکل تلفظ میشود.

به استناد کتاب« کور اوغلو وکچل حمزه»، گور اوغلی را درآذربایجان بشکل کور اوغلو تلفظ می نمایند و آنرا «پسر مرد کور» معنی می کنند، زیرا پدرگور اوغلی توسط حسن خان کور ساخته شده بود. مؤلف این چنین می نویسد: «... نهال قیام بوسیلهٔ مهتری سالخورده علی کیشی نام کاشته میشود که پسری دارد موسوم به روشن(کور اوغلوی سالهای بعد)وخود، مهترخان بزرگی است به نام حسن خان. وی پسر را قاق جز ئی(۱)که آنرا توهینی سخت نسبت به خود تلقی می کند، دستور میدهد حشمان علی کیشی را در آورند» اینکه کدام یکی از این دوشکل (گورا وغلی یا کور اوغلو) صحت دارد، نمیتوان اظهار نظر قطعی کرد، زیرا در محیط های مختلف راجع به وجه تسمه گور اوغلی و داستانهای او آرای ناهمگون وجود دارد. من که درین مقاله کلمهٔ گوراوغلی را بکار میبرم، متابعی از روایات شفاهی کشور ما

---

۱ ـ صمد بهرنگی، کور اوغلو وکچل حمزه ص ۹

مقرون به صحت است واین نام بامحتوای داستان موافقت دارد.

۲- اعمال قهرمانی زال وگوراوغلی:

قبلا یادآور شدیم که سام نیرم، زال را از نزد سیمرغ واز البرز کوه با خود به زابل آورد. در این وقت زال جوان نیرومند وقوی هیکل شده بود. زال به کسب هنر ودانش پرداخت و بزودی به کمال رسید. روزی با یاران وپهلوانان از زابل برای تفریح و تماشا به سوی کابل روانه شد. در کابل مردی موسوم به مهراب حکمروایی داشت بعد از رسیدن زال به کابل مهراب به دیدن او آمد. زال را از مهراب خوش آمد و با بزرگان زابل به توصیف او پرداخت. مهراب دختری داشت بنام رودابه زال در بارهٔ زیبایی او سخنها شنید و نادیده دل به او داد. سیندخت زن مهراب زنی بود خردمند. از مهراب راجع به زال پرسشهایی نمود ووي در پاسخ از زال به نیکویی یاد کرد. رودابه دختر مهراب که بلی، چون ازربان پدرو بارهٔ پورسام حرفهای خوبی شنید ودانست که زال جوان پهلوان وزیبا ودارای شخصیت نیکو است، نادیده دل درگرو عشق او داد. ندیمه هاي رودابه وسیلهٔ ملاقات اوو زال را آماده ساختند. زال درشب موعود بپای قصر رودابه آمد. رودابه از فراز قصر گیسوان درازخود را تاپاي قصر فروهشت وبه زال گفت که به کمک گیسوان وی فراز آید از ین کار رودابه زال را شگفت آمد سپس به وسیله کمند فراز قصر شد زال و رودابه همان شب با هم بودند. پیمان کردند که در ادامهٔ عشق بکوشند ونیز عهد بستند که تازنده بند باهم باشند. زال از عشق خود به پدر نامه نوشت. سام ازین پیش آمد به تشویش افتاد می اندیشید که منوچهر فرمانروای آریانا باوصلت زال ورودابه که از تخمهٔ ضحاک است، موافق نخواهد بود. سام اخترشناسان را خواند تا در عاقبت این وصلت غور کنند. آنها پس از نگریستن در فرجام ازدواج زال ورودابه، به سام خبردادند که عاقبت آنان نیکوست واز آنها پسری بدنیا خواهد آمد که بدسگالان را از روی زمین نابود خواهد ساخت. سام ازاین خبر خوشحال شد وقاصد زال را با نامه یی مبني بر موافقت خویش در بارهٔ ازدواج رودابه وپسرش واپس فرستاد وخودش نزد منوچهر شد. زال نامهٔ پدر را به رودابه رسانید. ازاین حال سیندخت مادر رودابه آگاه شد وموضوع رابه مهراب اطلاع داد. مهراب خشمگین شد. می خواست دختر را نابود سازد، اما سیندخت اورا مانع شد. مهراب فکر می کرد که منوچهر به سبب مخالفتهای که بین او وخاندان مهراب

است به این ازدواج موافقت نخواهد داشت. چون منوچهر از این راز آگاه شد، سام را با سپاه بزرگ بجنگ مهراب فرستاد. زال نگذاشت که عزم پدرش جامهٔ عمل بپوشد. زال گفت اگر اژدهای دژم بیاید که گیتی را به دم خود بسوزاند وچون بخواهد کابلستان را نابود کند، با ید نخست سر مرا از تن جدا کند. سام نامه یی به منوچهر نوشت واین نامه را زال شخصاً به منوچهر برد. منوچهر بالاخره به ازدواج آنها راضی شد. مراسم ازدواج رودابه وزال در کابل باشکوه خاصی برگزار گردید. پس از مدتی رودابه باردار شد وکودکی بدنیا آورد.

این کودک همان رستم جهان‌پهلوان است(۱) زال وبزرگترین پهلوانان دودمانا و یعنی رستم درطول‌دورهٔ پهلوانی مددگار فرمانروایان وبرای حراست وطن خویش‌در پیکار بود. بطور کلی زال از دورهٔ نوذر پسر منوچهر که هفت سال فرمانروایی کرد ودر این زمان سام پدراو از جهان درگذشت، مستقیماً در جنگها با او یاری می کرد. زال در جنگ افراسیاب که بعد از فوت منوچهر برنوذر حمله ور شده بود، اشتراک کرد وبا مهراب کابلی یاری‌نمود. زمانیکه نوذر توسط افراسیاب بقتل رسید، پهلوانان و سردمان با دل پر از غم نزد زال آمدند وحال به او گفتند. زال از این وضع سخت آشفته شدو ازفرط غضب جامه برتن درید، گریست وبر خاک بنشست و گفت:

« زبان داد دستان که تا رستخیز — نبیند نیام مرا تیغ تیز
همان جرمه د رزیر تخت منست — ستان دار نیزه درخت منست
رکیب است پای مرا جایگاه — یکی ترگ تیره سرم را کلاه
برایین کینه‌آراستن و خواب نیست — دما نی چشمم بجوی آب نیست ...
سپه را همه زال آباد کرد — دل سرفرازان بدان شاد کرد، (۲)

در دورهٔ فرمانروایی زوطهماسپ که پنج سال بود و همچنان درعهد گرشاسپ که نه سال حکمروایی کرد، سر زال بمثابهٔ بزرگترین قدرت در کار دفاع از کشوروپایداری در برابر دشمنان آریانا ،دلیرانه تلاش نمود، (۳)

۱- فردوسی ،شاهنامه ،بکوشش محمد دبیرسیاقی ،ص ص ۱۲۹ -۱۹۶
۲- ایضاً ص ۲۴۳
۳- ایضاً ص‌ص ۲۶۵ -۲۷۸

خلاصه زال از عهد منوچهر تادوران داراب زندگی میکرد ، اما از این پهلوان تاشرح دورهٔ بهمن سخن رفته است . او همواره یکی از بزرگترین پهلوانان بودوهمهٔ پهلوانان دراوبدیدهٔ اعتبار می نگرستند(۱)

گوراوغلی همانند زال سرگذشت شگفتی انگیز پهلوانی دارد .با آنهم دراین مورد با زال کاملا برابری نمتواند کرد .در داستان این دو پهلوان نکات مشابه موجود است . نخست اینکه پرورش هر دو پهلوان توسط دو موجود غیر انسان صورت گرفته است . دیگر اینکه سام پدر زال وگوراوغلی آرزوی داشتن فرزند را در دل می پرور انیدند، سام صاحب فرزند میشود ، اما گوراوغلی تا آخر عمر از داشتن فرزند محروم می ماند . برای اینکه شخصی از ملک ومال او حراست کند ،اوس خان پسر کریم قصاب از اهالی داغستان را به فرزندي بر می گزیند .قرار روایت شفاهی ،گوراوغلی هم پهلوان وهم حکمروای ناحیتی بود ،چنانکه زال نیز علاوه برزورمندی وپهلوانی ،ساتراپ ناحیتی بود .درداستانهای بهم پیوسته گوراوغلی و اوس خان نامهاي افسانوی' از قبیل،دیو، پری ، کوه قاف وما نندآن ،موجود میبا شد . همچنانکه در داستان زال ورستم نامهای خیالی چون سیمرغ ، دیو اژدها ونظایر آنوجود دارد .یکی ازوجوه شباهت این دو پهلوان اینست که هم زال وهم گوراوغلی به آیین زمان خود سخت پابند بوده است . .گوراوغلی مسلمان وزال پای بندو معتقد به کیش آریانای باستانی بود . ازاینجا میتوان بدین نتیجه رسید که اگرذوق راویان وقصه پردازاندورهٔ اسلامی درقصه‌گوراوغلی تصرفی نداشته باشد' این داستان ، از ایجاد های عصر بعد از اسلام آسیای مرکزی است . نا گفته نباید گذاشت که استمداد از نیروهای‌مورد نظر درمواقع لازم در هر داستان وجوددارد. بدین معنی که زال همیشه از سیمرغ کمک مي طلبد وگوراوغلي ازچهار شخص روحانی و بخصوص از حضرت خضر حیات .

برای اینکه‌ازسرگذاشت پهلوانی‌وکارنامهٔ گوراوغلی اندکی وقوف پیدا کنیم ،خلاصه‌یی از روایت شفاهی داستان اورا که درولسوالی چاه آب ولایت تخارگفته میشود . می‌آوریم: گویند احمد خان، ماسای گوراوغلی بر سر حادثه یی بروی برآشفت .او را ازخانه اش بیرون کرد . گوراوغلی نظریه تقصیري که داشت، در برابر دستور ماسای خود از در اطاعت پیش آمد .

۱- ذبیح الله صفا، حماسه سرایی در ایران ص ۵۶۱

لیکن ازوی تقاضا کرد که احمد خان همان مادیانی را که از شیر آن در کودکی تغذیه شده بود، برایش ببخشد. احمد خان این خواهش گوراوغلی را پذیرفت. گوراوغلی سر به صحرا نهاد، در دره ها و بیابانها می گشت. مادیان او که با اسپ ایل قره جوره شده بود، کره یی بدنیا آورد. رنگ آن کره، سیاه مایل به سرخ (تقریباً شبیه به رخش رستم) بود وبسیار تنومند بنظر می رسید. درمدت چندسال اسپی شد که چون رخش رستم گوراوغلی و پسرخوانده اش اوس خان را درنبردها و مشکلات یاری می کرد. نام این اسپ قیر بود (۱) روزی گوراوغلی غرق در خیالات بود، نمیدانست چه کند. زندگی اومملو از خاطرات تلخ وازین زندگی سخت ناخشنود. در همین اثنا حضرت خضر حیات در برابر وی نمودار گشت. او رانسلی ووعدهٔ کمک داد وبرا یش گفت که در تمام مشکلات و خطرها با او یاری خواهد کرد. گوراوغلی ازین پیشآمد قوت روحی یافت و تصمیم گرفت که با ایل قره مصاف دهد و جبران تقصیر گذشته را بنماید. ازین عزم خود به مامایش اطلاع

۱- نویسندهٔ کتاب گوراوغلو و کچل حمزه، دربارهٔ اسپ گوراوغلی مطالبی را که مبتنی بر روایت آذربایجانی است بدین شرح ثبت کرده است «علی کیشی پدر روشن (گوراوغلو) سالهای بعد (مهتر حسن خان بود. بر سر اسپی چشمان علی کیشی را درآورد. و علی کیشی دو کره اسپ که آنها را از جفت کردن مادیانی با اسپان افسانه یی دریایی بدست آورده بود، همراه پسرش از قلمرو خان می گیرد و پس از عبور از سرزمینهای بسیار در سر انجام در چنلی بیل (کمرهٔ مه آلود) که کوهستانی است سنگلاخ و صعب العبور با راههای پیچاپیچ مسکن می گزیند. روشن کره اسپها را به دستور جاد و مانند پدر خویش، در تاریکی پرورش می دهد. (رجوع شود به کتاب مذکور ص ۸) یکی از کره ها قیرآت ودیگرش دورآت نامیده می شود. چنانکه گوراوغلو گوید: «به هر دیاری که سفر کردم، دیوان را به جنگ آوردم، اسپم قیرآت در آغوش کوهستان به جولان درآمد» (ایضاً ص ۱۲) از کتاب گوراوغلو و کچل حمزه برمی آید که قیرآت نسبت به دورآت قوی و مشهورتر بوده است. در داستانهای شفاهی گوراوغلی افغانستان تنها یک اسپ به وی نسبت داده میشود که همان «قیر» است. این اسپ بعد از پیرشدن گوراوغلی به پسر خوانده اش اوس خان تعلق می گیرد. بنا بران در داستانهای بهم پیوستهٔ گوراوغلی واوس خان قیر بیشتر با نام اوس خان ارتباط می دارد، چنانکه رخش با نام رستم توام است.

داد. در واقع نخستین مرحله پهلوانی وجنگ آوری گور اوغلی از همینجا آغاز می یابد. وی دربن مقابله پیروز میشود . بعد از این آهسته آهسته شهرت گوراوغلی رو به فزونی میرود. تا آنجا که بزرگترین پهلوان خوانده میشود ونیز طبل فرمانروایی می کوبد. در جنگهای زیاد شرکت می کند و بر دشمنان پیروز می گردد به کوه قاف می رود و آنجا را تسخیر می نماید. از نسل پریان آنجا زنی بنام اغه جنس انتخاب می کند . بعد از آن به سراغ کریم قصاب به داغستان میرود واوس خان پسراورا ازنزدش به پسرخواندگی می گیرد. در میان یاران گوراوغلی، نام اشخاصی برده میشود که از جاهای مختلف بوده اند، ازقبیل شادمان ازخراسان، حسن خان از کلات وساقی بلبل از کشمیر .مطابق روایت شفاهی گور اوغلی افغانستان حسن خان چنان زورمند بوده که درخت را با قوت از ریشه می کنده است ودر واقع سرزبان گور اوغلی بوده است ،ساقی بلبل آواز خوش داشت.

بروی هم گورا وغلی پهلوانی بودنام آورو یک حکمروائی متنفذ محلی .همانطور یکه زال هم پهلوان بود هم فرمانروای ناحیتی و همین وضع را در اوس خان و رستم دستان که ساتراپ ناحیه سیستان بود می توان یافت. مدت زندگی گورا وغلی معلوم نیست. از خلال داستانهای اوواوس خان برمی آید، مدت نسبتاً زیادی زیسته است .لیکن نه تا آن حدی که زال حیات بسر برده بود .

ای طالب، هشیار باش، مست باش و مخروش، گرم باش و مجوش، شکسته باش و خاموش، که سبوی درست را بدست بر ندو شکسته را بدوش.
«پیر هرات»

پیری از هرات

میر نجیب الله روز به مایل

یادی از شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری هروی

می‌بینم که زندگی پیر هرات ـ که ما در این گفتار بر سر آنیم ـ از گوشه ای شباهت به زندگی گاندی فقید دارد.

شیخ هروی از نوادر روزگار خود و از عرفای عدیم النظیر و صاحب ولایت و صلت بود که در شریعت و طریقت روش و سیرهٔ خاص داشت، کمتر کسی چون او در قلمرو ادبیات دری داد سخن و داد دانایی داده است.

پیر هروی پدرش ابی منصور بود، کنیت خودش ابو اسمعیل بود؛ وی سلسلهٔ نسب خود را به ابو المنصور مت الانصاری از صحابه رسول اکرم «ص» میرساند. (۱)

خودش گفته است «که پدرم ابومنصور در بلخ باشریف حمزه عقیلی می‌بوده است، وقتی زنی به شریف گفته است که ابومنصور را بگوی که مرا بزنی کند، پدرم گفته است که من هرگز زن

---

(۱) نفحات الانس ص ۳۳۱.

نمی خواهم وآن رارد کرده‌است. شریف گفته است که آخرزن خواهی وترا پسری آید اما چه پسری، چون بهرات آمده است زن‌خواسته ومن بزمین آمده‌ام » . (۱)

وی در روزجمعه دوم شعبان سنه ۳۹۶ زاده شده است ودرنفحات آمده است «که شیخ هرات گفته : «من ربیعی ام ودر وقت بهار زاده‌ام و بهار راسخت دوست دارم » (۲)

بو منصور پدر پیرهرات نیز به زهد و ورع گرایش تام و تمامی داشت ودر بلخ شاگردی پارسای حنبلی بنام ابوالمظفر جبای بن احمد کرده بود ، بطوریکه آنچه بومنصور را ازاستادش فرا گرفته بود درهرات برای شیخ هروی که کودکی مستعد بود بازگوی کرد ، از اینرو توان گفت که :اولین استاد پیرهروی پدرش بود که اثر نیکی بر اوداشته است . کودك بود که سایه پدر از سرش کم شد وتربیت او را یحیی بن عمار شیبانی واعظ وابو اسمعیل احمد بن محمد بن حمزه معروف به شیخ عمو عهده دار شدند .

در چهار سالگی اورا بدبیرستان گذاشتند وجامی از زبان او نقل کرده‌است که« اول مرا در دبیرستان زنی کردند گفتند زبان دارد، چون چهار ساله شدم مرادر دبیرستان مالینی کردند ، چون نه ساله شدم املائی نوشتم ازقاضی ابومنصور و ازجا روزی » (۳)

شیخ هروی ازکودکی شور وذوق معرفت جو یی داشت واز جودت ذهنی عجیبی برخوردار بود، درآغاز به حفظ قرآن مجید همت گماشت و بعدازآن به حدیث رغبت فراوان نشان داد . وهمین گرایش وافراوبه کلام ربانی موجب آمد تا تفسیری را تقریر کند که در نوع خود کمتر عدیل و نظیری داشته باشد، خاصه از لحاظ عرفانی وادبی ـ که ما درآینده ازآن یادخواهیم کرد .

نیز به حفظ اشعار و کلمات قصار تمایلی خاص داشت بطوریکه گفته‌است «من صدهزار بیت بتازی از شعرای عرب . . . یاد دارم) . (۴)

بیرون از یحیی بن عمار، طاقی سجستانی وبشری سجزی، استادی که افکار وسیر تش بیشتر از

---

(۱) نفحات ص ۳۳۱

(۲) همان اثر ص ۳۳۲

(۳) همان ص ۳۳۲

(۴) همان ص ۳۳۴

دیگران بر شیخ هروی موثر افتاد، ابو منصور رازدی (متوفی ۴۰۱ ه) بود که شیخ هروی علم حدیث ازوی فرا گرفت.

در سال (۴۱۷ ه)(۱) به نیشاپور رفت و در خانقاه شیخ عمو از علم و دانش آن خطه بهرها برد.

در (۴۲۳ ه) سفری بسوی خانه خدا کرد و بقصد حج، اما به سبب ناایمنی و ناقراری را ها بازگشت.

یک سال بعد باز قصد حج کرد و به علتی که ذکر رفت موفق بزیارت آن خانه نشد و دوراه برگشت با بوالحسن خرقانی عارف بلند پا یه وفزون مایه روزگار خود ملاقات کرد و این دیدار هرچند گذرا بود ولکن تأثیر آن برشیخ هرات خوش بوده است. چنانکه جامی ازقول پیر هری چنین نقل می کند: «عزیمت حج الاسلام کردم تاری برفتم وقافله راه در آن سال بار نبرد، در بازگشتن به صحبت خرقانی رسیدم. مرا بدید گفت در ای من وباش که تو از دریا آمدی جز الله تعالی نداند که این چه بود که وی گفت از غیب. ویرا از کرامت وی آن تمام بود که مرا گفت: از دریا آمدی، ازعلم وی آنکه گفت وانیکه میخورد ومی خسپد چیزی دیگر است. چون این سخن شنیدم خرقانی من بودم. وی مرا تعظیم که میداشت کسی را نمیداشت (۲) نیزازقول شیخ هروی گفته اند: «عبداله (شیخ هرات) مردی بود بیابانی، میرفت بطلب آب زندگانی، تا خود آگاه رسید بابوالحسن خرقانی، چندان کشید آب زندگانی که نه عبداله ماندو نه خرقانی» .(۳)

بنابرین مایه سفر هایش در حکم دستمایه بوده که براعتبار و هم بر تجربات شیخ چیزهایی افزود وصبغه بارزی در زندگی او بدرخشش در آورد. چنانکه خودش درمورد خرقانی گوید اگر من خرقانی را ندیدمی حقیقت ندانستمی (۴)

بعد از این پیرهروی در هرات به اوستا دی وارشاد دست یازید و در مجالس وعظ وتذکیر با سخنان موزون وعمیقش چنان بردل و جان مریدان وشاگردان اثر کرده بود که غالب مردم هرات در حلقهٔ درسش برغبت تام وتمام حاضر می شدند.

اما این پیر مفسر ومتفکر را آرام نگذاشتند، در روزگار وی تدنی اخلاق شدت وقوت گرفته

---

(۱) طبقات الحنابله ذیل شیخ الاسلام

(۲) نفحات به نقل از زندگانی خواجه عبداله تالیف سرژ بورکوی ص ۵۹

(۳) ریاض العارفین هدایت ص ۵۰-۸

(۴) همان کتاب

بو د وهمین امر باعث میشد تا هر فکوری و کتاب خوانی بی انصا فانه ،آزار واذیت به بینند. روی همین اصل دشمنان پیر هروی آهنگ آزردنش کردند واو در او اخر عهد مسعو د غزنوی متهم شد به اعتقاد به تجسیم وبا آنکه او رابت پرست خواندند ،ولیکن مجازاتی ندید وهشد ارشنید.

باروی کار آمدن سلا جقه با آنکه فضای معنوی تغیری نکرد ،نظام الملک سعی کرد تاآن عده ای که به علت اشعری بودن از دیار تبعید شده بودند ، بازگشت آنها میسر شود،ازا ینر و لعن اشاعره ــ که در منا بر ومجالس صورت می گرفت ــ قدغن شدوکسانی مانند ابو القاسم قشیری وامام الحرمین دوباره به نیشاپور بازگشتند . در همین موقع نظام الملک مد ا رس معروف به نظامیه را بمیان آورد که مذهب شافعی بر اصول اشاعره تدریس می شد وا ین ا مر سبب شد تا مخالفین پیر هري قوت گیرند وبر رغم او سخن برانند وتهمت هایی بوی نسبت د هندبدو را زصواب

د ر همین اوان بود که مخالفان علیه او شوریدند وغوغای مخالفان موجب تبعید شیخ از هرات شد و لی بعد از چند ماهی در (۴۳۶) بهرات برگشت وبه تدریس پرداخت .

مخالفان شیخ را او انمی گذاشتنداز ینرو در (۴۳۸) سروصدا هایی بر اه انداختند وا ین دفعه یکسال بندي شد (۴۳۹) .

باردیگر در هرات به تدریس وتفسیر قرآن مشغول شد . دربین سالهای (۴۴۵-۴۵۵) به تحریك عمیدالملك کندری لعن روافض واشاعره به منابر مجاز شمرده شد،وشیخ در گوشه نقر خود درجا مع هرات وخانقاه شیخ عمو به مجلس گویی می پرداخت ،امایکسال بعد یعنی درسال ۴۵۶ عمیدالملك کندری قدرت ونفوذ خود را از دست دادو مخالفان شیخ باز ،بارها بروی تاختندواز ارش نگذا شتند تااینکه به ابرام وبا فشاری اشاعره بابندو قیداز هرات به بلخ رانده شد (۴۵۸) . باز در (۴۶۲) او را بت پرست خواندند وآلپ ارسلان را بر انگیختند تامجازاتش کندوازنفوذش در اذهان عامه بکا هد،با تجسسی که آلپ ارسلان در اینمورد کرد ، شیخ را بی گناه خواندند و بسیار حرمتش کردند ; شرح آن حکایت جالب است اما چون موجب اطاله کلام است نقل آن مقدور نیست .

بعد ازاین پیرهروی چند سالی زندگی تقریباً آرام و بی سروصدایی داشت ودرهمین موقع بود که مجلس می گرفت وآثار خود را تقریرمی کرد وسر یدان آنرا تحریرمی کرد ند .

دراین دوران همگنان او را معزز می داشتند وحرمت می کردند،هم درهمین اوان ارزقی عروی

(۱) شاعر بنام قرن پنج و شش شیخ هروی را طی قصیده ئی مدح کرد.

شیخ دراواخر عمر کورشد وحتی درهمین روزگار ودرحالت نابینائی هم او را رها نکردند و در(۴۸۰) بعضی تبعیدش کردند.

درهرحال بعداز ۸۱ سال زندگی در همان سالی که ناصر خسرو درگذشت. در زادگاه و پرورشگاه خود ودرمیان مریدان وهواخواهان این سرای خاکی را پدرود گفت (۴۸۱).

وبا این وداع عالم اسلام ومردم هرات را بداغ رفتن خود گرفتار کرد. جایگاه رفیع او هم درعرفان وهم در ادب دری خالی ماند.

آثار پیر هرات: یکی ازپراثرترین عرفای دری نویس وتازی سرا شیخ هرات است. البته بروش وسبرهٔ تقریر.

(۲) درمورد انتساب آثاری که به نام پیرهروی می باشد باید همان احتیاطی را بکنیم که درمورد اشعار منسوب به سنائی کرده شده ویا تردید وشکی راکه در مورد پاره ای رباعیات عمر خیام کرده اند و یا آن احتیاطی راکه در زمینه انتساب «یوسف وزلیخا» به فردوسی درنظر داشته شده است، زیرا عده ای از جاعلین آنها را بنام دیگری کرده وعقاید زهرآلودشان را درعرصهٔ فرهنگ دری عرضه کردند تا سنگی را بجای لولوی گرانبها ئی بفروش برسانند.

هرچند عده ای از محققان انتقادی بر اختلافات لفظی وصوری نسخ مختلف آثار شیخ هری می گیرند ولیکن نباید فراموش کرد که آن قسمت از آثاری که توسط مریدان تحریر شده لاجرم چنین تفاوتهائی را دارا است، اما منظور نگارندهٔ این سطور عمانا مضمون ومحتوای آنست که نباید آنرا نادیده گرفت.

اما آثاریکه از پیرهروی است ویا ظاهراً بوی منسوب است بدینقرار می باشد: طبقات الصوفیه سامی

(۱) نگاه کنید به دیوان ارزقی هروی صاحب عبدالرسولی صفحه (٦). کاتب این قصیده را بنام طغان شاه سلجوقی ثبت کرده است، مطلعش اینست:

درقناعت وتوفیق دین ومذهب راست ✿ بروزگار تو ای فخر روزگار کراست.

(۲) غالب آثار پیر هری امالی بوده است. امالی درلغت جمع املای باشد که درمجالس وحلقه های درس و مواعظ وخطابات بیان می شد وتوسط مریدان وشاگردان ممتاز پیرهری باثبت تاریخ دقیق آن به تحریر می آمده است، علاوه برپیر هرات سیدمرتضی وصدوق وشیخ طوس نیز کتب امالی گونه ای داشته اند. ومعارف بهاولد وفیه مافیه مولوی ازهمین طریق فراهم آمده است.

صدمیدان ،ذم علم کلام واهله،زاد العارفین ،رساله سوال دل از جان ،علل المقامات، کنزالسالکین،الهی نامه، الاربعین فی الصفات، پردهٔ حجاب و حقیقت ایمان، انوار التحقیق ، قلندر نامه ،نصیحت نامه، محبت نامه،گنج نامه،مناجات،منازل السایرین،و اردات ،انیس المریدین وشمس المجالس(۱) و تفسیر معروف به کشف الاسرار میبدی . (۲)

کشف الاسرار وعدة الابرار .از عمدهٔ آثار خواجه عبدالله هروی تفسیری بوده است که تقریر اوبوده وابی الفضل رشید الدین احمد بن ابیسعد بن احمد بن مهریزد المیبدی آنرا اساس تفسیر عرفانی وادبی خود قرار داده است .ودراین باب درمقدمه کتاب خود چنین می گوید (۳) ، ومن کتاب شیخ الاسلام ابو اسمعیل عبدالله بن محمد انصاری را درتفسیر قرآن خوانده ودیدام ...»

ژرفای این تفسیر دیرینه دری دقت نظر ومایهٔ وافرپیرهرات را میرساند ، وسخنی بگزاف نگفته اند که خواجه عبدالله در تقریر آن به یکصد و هفت تفسیر رجوع کرده است (۴)

کتاب بی کران وژرف اساسی معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری هروی هم ترجمه است هم تفسیر است،و هم تاویل و مشتمل بر سه نوبت .

نوبت اول خاص ترجمه است ونوبت دوم در تفسیر و نوبت سوم در توجیه و تاویل، که نکات جالب عرفانی درنوبت سوم آنجای گرفته وبحق ازخصوصیتهای عدیم النظیر این کتاب هم می باشد که توأم است با اشعار وسخنان نغز وپر مغز پیر هرات ودیگران .

شایندگی این کتاب از جهات گوناگو نیست که اگر درمورد آن تحقیق بعمل آید به اندازه خودآن کتاب باید کتابی نوشت،اماناگفته نباید گذاشت کی هرگاه کسی خواستار باشدتادر موردلهجه هروی تحقیقی بکند وآنرا بشناساند، ماخذو مصدر مهم او باید طبقات و همین کتاب ارزنده باشد.

---

۱ انیس المریدن و ... توجیه وتصنیف عرفانی یوسف وزلیخاست که منحون از پندو اندرز می باشد ودرباره آن نگاه کنید به مقدمهٔ کشف الاسرار میبذی .

(۲)در مورد اسامی کتب فوق نگاه کنید به: ریاض العارفین ص . ۵، ریحانة الادب ج ۱ ـ ۱۰۶م،تاریخ ادبیات صفا ج ۲ ر ۹۱۲،براون ص ۶ . ۴،هرمان اته . ۱۵ ،شفق ۲۱۹، نیز رجوع شود به مجله ادب شماره سوم سال دهم ص ۹۱ .

(۳) نگاه کنید به کشف الاسرار میبدی ص ۱

(۴) طبقات المفسرین سیوطی .

چه مطالب زیادی را توان ازاین دو کتاب بدست آورد.

کتاب الاربعین . . . شیخ مشتمل از پاره ای از احادیث نبویست که بوسیله او توجه گردیده است .نیز کتاب ذم علم کلام،مجموعه روایات واحادیث می باشد وبر رغم اهل کلام تأویل شده است .

ازمعروفترین آثار پیر هری در تصوف کتاب منازل السائرین است که خود اوبه عربی تألیف کرد ونشان دهندهٔ منازل صد گانه است که سالک آنرا باید طی کند .

براین کتاب کسانی از جمله عفیف الدین تلمسانی وعبدالرزاق کاشانی وجمال الدین یحیی بن داود بن سلیمان الفارسی وشمس الدین محمد تستری ومحمدبن الحسن القادری وچندتن دیگر شروحی نوشته اند که بعضاً در آن شروح از مشرب مؤلف بیراهه رفته وبدور مانده اند.

نیز رساله دری صد میدان مقدمات کار پیر هری است در ترتیب منازل السایرین ،که شیخ آنرا نزدیک بیست وهفت سال قبل از منازل السایرین تالیف کرده بود.

از جمله امالی او کتاب مشهور طبقات الصوفیه سلمی است که ترجمه وتهذیب آنرا شیخ در مجالس وعظ و در حلقه درس به مریدان بازمی گفته وخود نیز ترجمه ها یی از احوال مشایخ را بدان افزوده است .

همین کتاب دستمایهٔ جامی در ترتیب نفحات است (۱) البته عطار نیز در تدوین و تألیف تذکرة الاولیاشاید طبقات الصوفیه سلمی را (خاصه ترجمهٔ هروی آن) نظر داشته .

مقام پیر هرات در ادبیات دری:

غناوثروت ادب صوفیانه در زبان دری بر کسی پوشیده نیست .نظم ونثر صوفیه پراست از اخلاق، فلسفه وبذمت دنیا .(۲)

با نظر داشت اینکه تصوف ما منشأ و مبدأ اسلامی دارد ،با آنکه تصوف دیر تر از بغداد در کشور ما نضج گرفت باآنهم زودتر وارد ادبیات دری شدوآنرا در طی هزار و اند سالی بکمال رسانید از اینرو توان گفت : که ادبیات عرفانی و صوفیانهٔ دری در میان زبانهای زندهٔ جهان فردو یگانه

---

(۱) نگاه کنید به چهارمقاله صفحه ۵۳ ،نیز مقایسه شود مقدمهٔ مستد رک و محشی که عبدالحی حبیبی بر چاپ طبقات نوشته است.

(۲) ارزش میراث صوفیه از زرین کوب ص ۱۲۸

است ،البته با توجه به آن عده آثاری که دری زبا نان به عربی تألیف وتدوین کرده‌اند .
نکتهٔ مهمتر آنست که ادب صوفیانه انسانی ترین ودرست ترین مکتب تربیتی انسانی می باشد که مشحون است از دقایق اخلاقی و معارف الهی ونکات فلسفی ومنطقی توأم با ذوق وحال، شور وجذبه، میل واراده.
باری اگر در مورد ادب صوفیه بنویسیم وتحقیق کنیم همانا «مثنوی هفتاد من کاغذ شود».
اما شیخ علامهٔ هری بیرون از مقام عرفانی والای که احراز کرده، در اد بیات دری دارای روش ویژه یی بوده ، که بحق نظیر وعدیلش را کمتر می توان یافت. وآثارش در فصاحت و بلاغت نمونه ونشانه است .
با آنکه شیخ هری بیشتر به تازی شعر سروده است اما محتوای شعر دری را یکبارهٔ دگرگون کرد، ودر اشعار خود بیشتر به صبغه عرفان ومعارف ، پند واندرز ،توجه کرد، وهمین امر باعث شد تا راه برای یگانه میراث اواخر عهد غزنوی یعنی سنائی بازگرد د. (۱)
پیر هرات چون اغلب صوفیهٔ دیگر بیرون از مجلس گوئی توجهٔ زیادی به شعر وشاعری، عشق و مجالس سماع داشته ورباعیات زیادی سروده است وهمین امر موجب آمده تا براو ن در تاریخ ادبی خود اسم او رادر کنار سه رباعی سرای معروف یعنی خیام ، باباطاهر و بو سعید ابوالخیر ذکر کند،(۲)
در رباعیات او اندیشه وفکر باعشق وشور وحال توأم شده واز اینرو در آن هم احساس است و هم عمل، هم سهل است وهم اراده، و محتوای بیشتر اشعارش همانند محتوای تقریبات او مست ومملوست از عشق نسبت به «او» ،پندو اندرز ومذمت نفس وهوا خواهی. به این دو رباعی توجه کنید .

عیب است بزرگ برکشیدن خودرا و ز جمله خلق بر گزیدن خود را
از مردمک دیده بباید آموخت دیدن همه کس را وندیدن خود را

***

یا.

دی آمدم وتا بد ازمن کاری امروز ز من گرم نشد بازاری
فردا بروم بیخبر از اسراری ناآمده به بودی ازین بسیاری (۳)

همین شور وحال وطبع شاعرانهٔ شیخ هرات باعث شد تاشعرش نیز آهنگین بیار آید ـ شاید مرید ان مطلب رااز اینراه خوبتر می گرفتند. نثر او را شعر هجائی نامیده اند .(۴)

---

(۱) تاریخ ادبیات هرمان اته ترجمهٔ شفق زاده ص. ۱۰۵-۹
(۲) از فردوسی تا سعدی ص ۳۰۷
(۳) نقل از ریاض العارفین، روضهٔ اول ص ۵۱ (۴) گنجینه سخن ج ۱ -۲۲

البته آثار این گونه شعر را که قبل از اسلام وجود داشته در اشعار ودو بیتی ها وامثال عامیانه می توان یافت ولی سخنان موزون شیخ عراقی رایحهٔ دیگری را میرساند.

هرگاه خوانندهٔ وقفها و کوتاهی و درازی هجاها و مصوت های کوتاه و دراز را در حین خواندن سخنان پیر هری رعایت کند بخواه نخواه از آن همان التذاذ را نصیب می برد که از زمزمه کردن شعر برده است.

بطور مثال: عمل کند بس: رقیب انسانم نهیب احسانم

گشاینده دررحمم زداینده زنگ وهمم

با سینه بکلیفاتم سایسنده تشریفاتم

گلزار خردمندانم افرار هنرمندانم (۱)

این قافیه پروری در غری شو شعر مصنوع و تکلفی نیست. وهمین روش را بعداً شاگردشیخ استفاده از کلام خود در زمینهٔ تالیف شعر معروف خود که از آن اضطراراًباختصار یاد کرده ایم بکار بسته و بالای آنرا بکمال رسانیده.

رسایل پیر هری از جهات بسیار است علاوه بر ذوق و کیفیت تهذیب و تربیت و عرفان و معارف و داو لاو سیر آداب و احادیث رسانیده است تا از دیدگاه های ذیل نیز مورد مطالعه وبررسی دقیق محققان قرار گیرد:

اولاً پیر است و قطعات معانی و ارههای سره و دیرینهٔ دری میباشد که اکنون پاره ای از آنها بوده منابع نیز در اینکه کاربردن آنها در امالی پیر هرات بحقیق و محرز است. روشن است که شعرای دری لوی اغلب ملت خیال روزنهای که داشته اند وگاه ناگاه ضروریات وقیود شعری آنها راپا بند داشته و موجب شده است تاگاهی کلمات به معنی صریح و قطعی خود بکار نروند ویکی از دلایلی که باعث پیدایش چند معانی کلمات در زبان دری شده است، همین امر است، بنابرین اثار پیر هرات از تحریر گرفته تا تقریر، همه دارای این مزیت هست که واژه ها خیلی دقیق و صریح بکار رفته است، خاصه طبقات وتفسیر میبدی از این حیث سخت جالب توجه است.

ثانیاً: میدانیم که اجداد ما زبان خود بیشتر وفادار بودند، از اینرو سعی بلیغ می کردند تا از استعمال لغات نامانوس و بعید از ذهن احتراز واجتناب کنند، خاصه صوفیه که در حلقه تدریس خود بیشتر با عوام سرو کار داشتند.

---

(۱) رسالهٔ سر السالکین به نقل از گنجینهٔ سخن ج ۱ ص ۲۳

دراین راه همت بیشتر گماشتند . مگرنه اینست که غزالی با آنکه عربی دان خارق العاده بود ، از استعمال کلمات ومفردات عربی خود داری می کرد. باعالمی که استحضا ر داریم که احیاء علوم الدین او ـ که آن رابزبان عربی تالیف کرده بود ـ تاا کنون در کشورهای عربی نمو نه ا یست وتدریس می شود خاصه ازجهت اد بی و د ستو ر ی آن ز با ن .

شیخ هر وی نیز نظیر غزا لی حتی از تمثیل جستن به امثال وحکم عر بی احترا ز می کرد با آنکه صدها هزار شعر عربی از برداشت و اشعار زیادی به تا زی سر ود .

باری این و فاد اری موجب شد تا شیخ هری درتمام آ ثارش از پیو ند دادن دو لغت با لغتی باپیوندی ویاپسوندی تر کیبات طرفه وبدیع دری را بسازد. پس آثار منثو ر او بایداز لحاظ لغت سازی نیز مورد بر رسی قر ار بگیرد.

ثالثاً: میدانیم که تامدت مدیدی زبان د ری صورت متحدالشکلی نداست یعنی بیشتر نو بسند گا ن وشعراء به لهجه محلی و خطه یی خود ویاقریب به آن می نوشتندومی سرودند . از ین دوره کتب ومتون زیادی در دسترس است که ازلحاظ ـ لهجه شناسی زبان دری سخت مغتنم می باشد .خصوصاً آثار پیر هری از این نظر شایان توجه بیشتری است شیخ هرا ت تما م محتو یات فکری خود ر ا بزبان ساده وشیوای آنزمان نزدیك به فهم مریدان بیان می کرده است وصبغه لهجه هروی درا کثر آثار او خصوصاً در طبقات الصوفیه سلمی روشن ونمایان است. بناء آ آثار پیر هرات را باید ازجهت فوق موردمطالعه دقیق قرار دهیم ومنزلت رفیع آنهارادرعرضه ز بان شناسی ولهجه شناسی معین کنیم

رابعاً: میدانیم که تاا کنون موفق نشده ایم تادستور تا ریخی کاملی برای ز بان د ری تر تیب دهیم ونشرومطالعه دقیق متون دیرینه د ری این نیاز را با کثر فع می کند .

آثارشیخ هروی به علت اینکه در قرون او لیه هجری به سلك نو شته آمده است ما درین د رتر تیب دستور تاریخی کامل زبان دری بدانها نیاز وافر احسا س می سود .

باتوجه به سطور فوق خواننده جایگاه شیخ هـری رادر عـر صـه ا دبیـا ت د ری مـی یـا بـد

پاره ای از اندیشه های شیخ: شناخت طرز تلقی شیخ از طریقت وشر یعت کاری نیست که به یك یا چند گفتار بسنده کرد .چرا که بدون تر دید توا ن گفت : ا گر در ین ز مینه تحقیقی بعمل بیاید باید به اندازه آثارشیخ هم آ ثا ری نو شت خا صه که با ید عصر شیخ هـر ی را که معروف به «عصر تفتیش عقاید» شده است — دقیقاً مطالعه کرد واز اخلال آن اغرا ض کسا نی

چون نظام الملک را نسب به شیخ بیرون آورد وسیره سخنان پیر هرات را باید روشن ساخت وبطور کلی فرهنگ سیاسی وسیاست دینی آنزمان را باید کاوید و بعد از آن بر عقاید و رفتار شیخ چیزها بنوشت. هر چند قبل ازین عده‌ای اورا در طریقت خشک ودرشریعت متعصب خوانده اند ولکن از آنها باید پرسید که آیا میشود به حکایت افسانه‌آمیز چهار رساله اعتماد کرد؟! البته تردیدی نیست که شیخ برغم اهل بدعت سخنانی گفته وعقایدی داشته و کتاب «ذم علم الکلام» را بنابه اسرار وابرام مریدان تالیف کرده است اما بازهم مکرر یادمی کنم که باید به مطالعه وبررسی دوران او رفت وبعد از آن سیره شیخ خواهسخواه روشن خواهدشد.

نگارنده این سطور بنابه خوی که دارد نمیخواهد تا گفتاری را صرف درساحه خشک تحقیق بگذارد بنابرین از سوی دیگر درین مختصر معرفی همه آثار فکری و زوایای زندگی این عارف ربانی ناممکن می نماید اما ما در پی آنیم تا گوشه ای وسمه‌ای از افکار اورا ازلابلای پاره ای از آثارش که آیینه افکار میباشد بیرون کرده وعرضه کنیم. باشد که در وقت فارغ تری وباخاطر جمع تری تحقیقی مفصلتری دراندیشه های ژرف وعمیق او بعمل آید. ان شاء الله تعالی.

در روزگار شیخ مجرب هرات تدنی اخلاق سخت شدت وقوت گرفته بود بطوریکه فراموش شده بود که اخلاقیون، آن کسانی بوده‌اند که بوسیله «عمل» (۱) نابسامانی و ریخت و پاشهای جامعه را از میان می بردند وهدف را همچون هدف توجیه می کردند و برای رسیدن به آرمانها خود اخلاق راپایمال ومضمحل می کردند وآنرا چیزی (غیراز آن که بود) می‌نمودند. درچنین عصری که صفحات تاریخ آنرا نیک می رساند. شیخ هرات یکراه را برای تحصیل آرزوهای اخلاقی وانسانی میدانست وآن دین ومسلک وطریقت بود.

در هرات بشریعت پا دیگرایش داشت گویی که ازخمیره شریعت سرشته شده بود، لیکن آنهمه در میان سخنان نغز او بسیاری است سخنانی که می‌نماید و مرد خدا ارا نه تنها در مسجد می‌باید بلکه درهمه جاحتی ازخرابات نیز سراغ اورا می گرفت.

به این حد کلمه ای که ازسخنان ابراهیم ادهم نقل می کند توجه کنید:

"... قوت خویش پاک دار وآنچه خوری از حلال خور، بر تو نیست که همه شب قیام کنی

---

(۱) هرچیزی که موجب تحول وتطور جامعه‌ای بسود عمل است وهم هر سخنی که چنین بر خرر داری داشته باشد، عمل است رک: نقد حکمت عامیانه از: سیمون دوبوار

همه ایام روزه داری، خواهی شب بیدار دار، خواهی نی (۱) .

وبدینطریق لازمه شناخت حلال از حرام، صدق از کذب وصواب از ناصواب بنزدیک پیر هرات آن بود که انسان را حق را بشناسد وآنرا بطلبد .

* * *

پیرهرات سعی می‌داشت تاحب دنیاومال را در دل مریدان سرد سازد، زیرا طمع به زندگی ما دی سالك را ازسعادت معنوی دورمی کند وتحصیل و«تربیت درون» رانا ممکن و محال می سازد، بنابرین سالك باید متفکرانه تربسنجد وبه حطام دنیوی تمایلی نداسنه باشد تا«در رنگ ساخته ساز نده را از دستش نرباید».. ازین خاطرشیخ ما اصلی را در دل پیر و ا ن بوسیله سخنا ن مجذ و بش کونا ه می گردانید و هر روز را روز پسین عمر شان می شماردوهر شب را شب واپسین عمر آ نها ...(۲)

بر روی همین گونه عقیده وسایقه بود که دربسیاری ا زمجا لس وعظ خو د مرید ا ن را بدین سخنان پر معنی توجه میداد :«درجوانی هواها راازنفس بیرون نکرد ،د رپیری نفس هواها را در دل اوجمع کرد ، که اگر دست د هد مرادنفس وهو اهلاک می شودواگردست ند هدبه نقدر عذاب او می برد واودرطلب آن هوا ذلیل وخوار می بود ، که قدر جوانی ند انست ، رضای الله فرو نهاد رضای هوا برداشت اکنون اسیر هوا ودر د ست ».(۳) .

گفتاروجستار پیرهرات درمورد پشت پازدن به حطام دنیوی دراین مختصر انجا م نمی پذیر د، ازهموست در باب قناعت: «چون دید ی که سیری را روی نیست از قناعت فر انرمرو، که قنا عت رابه یادد هی وبه مقصود نرسی . خا ک نومیدی به روی حرص باز زن تا برآسایی، تاسال دنیاد رحشم توخا ک نشود ، اندرون تو از حرص پا ک نشود وتاسال د رحشم تو باز نشو از ز خم ا ود ل توا نگا ر نشو و نفس تو بکلی از وگر یزان و بیز ار نشو وفقر اورا پنا هگاه و حصار نشو» .(۴)

اینچنین سخنان روح بخش وآرام بخش درآثار پیرهرات کم نیست ، و نو ان بکراب و سرات ازآنها یافت .

---

(۱) رسایل خواجه عبدالله انصا ری باهتمام محمد شیروانی ص ۳۵/ ۷

(۲) رسایل ص ۳۸ / ۲

(۳) رسایل ص ۳۸ ,۱۳

(۴) رسایل ص ۹۲ /۹

«ای درویش تو دنیا را دوست میداری یا دشمن، اگر دشمن میداری، بده تا نماند، و اگر دوست میداری بده تا ماند. که دنیا همچون مار است که بدم می کشد و به دم می کشد».(۱)

*****

تحصیل طریق عرفان و تصوف طرزی است که با سیر و سلوک و بینایی مطلق و روشنایی دل و درون حاصل میگردد و در نتیجه معارف حقهٔ الهی بر ذهن سالك نقش می‌بندد و بقول حافظ:

زملك تا ملكوتش حجاب برگیرند

هر آنکه خدمت جام جهان نما بکند

با توجه به این نکته تصوف در نزد وی راه تصفیه شدن انسان است از خود. او از عارفانی بود که از نا آگاهی عده‌ای که بظاهر خود را صوفی مشرب معرفی می کردند و در حقیقت صوفی نما بودند، سخت خشمگین می‌شد و دریغ یاد میکرد و به شدت برآنها میتاخت: «خانه و نامی، دانه و دامی، شمعی و شمعدانی، زرقی و زنبیلی، بعضی صوف پوشیده و گروهی موی تراشیده». همگان میدانند که: طریقت صوفیه ژرفای و پهنایی داشت، روش، کنش، و گویش آنها در حقیقت گنجینه ایست پر مایه و دستمایه ایست شایسته، اما این طریقت نیز گاهی بدست مفتخواران و هیچ مدانها افتاد، بطوریکه هرچه خواستند کردند و بسوری چیزهای عجیبی وارد این طریقت کردند و اینجا بود که برخی کتبی و رسایلی بررغم رفتار آنها نشر می کردند و حق است که بوسعید ابوالخیر این دسته را خود کامه ها و سبکسرها می نامد و مورد طعن و لعن قرار می دهد و بوسیله سخنان طنز گونهٔ خود بر آنها می تاخت و شریعت و طریقت را چنین می نمود:

از دست راه آمد تا راسته گوی کار — این است شریعت

مهر دل پیش آر و فضول از ره بردار — این است طریقت (۲)

بهمین ترتیب سیر عرفانی تصوف را بطریق فوق خلاصه می کرد. او گاهی تصوف را دوری و احتراز از بدی میدانست، بنظر او هر درویشی که از نفس و انرهد درویش نماست نه درویش سالکی که نفس سروری را مرده و بحساب نمی آورد، و بخاطر او علمه آن نمی ایستاد سالك نبود و

(۱) رسائل ص ۹۵ د

(۲) اسرار التوحید ۲۰۷ - ۲۰۸

صوفی بودنش به نزد پیر هرات محل تردید بود ، هرچند مخالفت با هوی و هوس ، کندن کوهی است به مویی ، که کار هر سالکی نیست ، اما این کار صعب ناشدنی هم نیست و از آن رهید ، زیرا که نفس همانند پرده ای است که جلو دیدگان مریدان گسترده می گردد و مانع تمیز حقیقت و حقیقت جویی می شود . باتوجه به این مساله چون طریق مخالفت فرق می کند ، سالکان چون درختی اند که :

« بهم نمانند و میوه و بار آن نیز بهم نمانند ، هردرختی را باری و هرنبانی را بری است . . . وهر فرعی سزاوار اصل خویش »

ولکن صوفی در نزد پیر هرات عزت و منزلت خاصی داشت و او قدر آنرا چنین بیان میداشت « هر چند درشکل حقیر و کوچك است ولی چون با نام حق پیوسته ، قدر و جمال یافته و شان و کمال گرفته ! تا بدانی که هر کس با حق پیوست از پستی و حقارت رست و هر کس دل در غیر ما بست در نهاد خود شکست » . (۱)

****

طریقت و شریعت در نزد پیر طریقت ، نوعی تربیت بود ، او درحقیقت قطبی بود که مریدان را به اعمال نیکو و رعایت حال دیگران ترغیب و تشویق می کرد ، چون دریافته بود که مولد ناپاکی و ناپاکی مریدان ازتوجه نکردن آنهاست بدین مسایل . واگر اعمال نیکو در تار و پود آنها ریشه ندواند ، سالك « فرمانفرمای ولایت وصلت » ، نتواند شد . باتوجه به این گونه مسایل با زجویی از احوال همسایه و نیکورفتاری در حق آنها را عادت مریدان میساخت و توجه آنها را بدان معطوف میکرد « دیوار کسا ، که خودسرای ساخت ، که نباید که در حقوق همسایه تقصیر ا فتد ، که با کوه رود و در کرف سنگی ماری گیرد ، که نباید که همسایه از و بیاز ارد و او به وعید این خبر گرفتار آید » (۲)

شیخ مادوستی و همنوعی را دستمایه یی میداند که شوینده صحایف تلخ و ناسودهٔ دشمنی و از هم گریزی می باشد واین از در بایست سالك راه حق بشمار است . اما پیر ما بوضوح تمام بین همنشین نیك و بد و بین دوست پاك و ناپاك فرق میگذارد . او لی راد هقانی میداند که هسته ای

---

(۱) کشف الاسرار میبدی از سخنان شیخ الاسلام اشاره به سورهٔ رعد جز وسیزدهم .

(۲) کشف الاسرار میبد ی از سخنان شیخ الاسلام واشاره به آیه یی در سورهٔ قصص جزهٔ بیستم .

(۳) رسایل ص ۹ س / ۱۱

را درخت بر برمی گردانده ودوستی راهیزم کشی می‌شمارد که‌خاکستر میکند : «صحبت با نودار یعنی که‌آتش با نام و کلام و پیام اودار، اگرنتوانی با کسی اودار که‌صحبت را اثر یست . صحبت نیکان کاری بس عظیم است ، پس در دنیا افتاد زرگشت . . . » . (۱)

مکارم اخلاق انسانی دقیقه ایست که‌تحصیل آن نه‌تنها بر مریدان بلکه بر همگان لازمی است زیراتحصیل این دقیقه نه تنهاآرام بخش روح ووجدان انسان است بلکه‌در تحول جامعه هم موثر می‌باشد، ارزندگی این نکته بحدیست که‌فلاسفهٔ‌قدیم «فضایل اخلاقی رالازمهٔ عقل ودانش و معرفت بلکه باآن یکی می‌دانستند و می‌گفتند شخص دانا خودبخود نیکوکار است وشرو بدی‌ناشی از جهل ونادانیست واز این رو باید پیوسته به پرورش قوای‌ذهنی خودتوجه داشته باشد تا قادر به تمیز حق از باطل وخیر از شر گردد » (۲)

شیخ نیز به‌این اصل های گرایش داشت و مریدان راهمواره به ارزش‌های اخلاقی توجه میداد ومریدان را با ارزش از مکارم اخلاقی وفضایل انسانی می‌کرد ، در این قلمرو در بسیاری ازنسبت‌های خود سخن رانده که شنیدنیست وخواندنی ، «سالکان این راه و سفر با ن این درگاه اصل نهاد خود را به‌اخلاق نیکو پرورش دهند چنانکه اخلاق را به‌افعال نیکوپرورش دهند، شریعت را سلطان افعال دار وطریقت راسلطان‌اخلاق‌دار ، تامکارم اخلاق را به‌طریقت مریدان به امام زمانی و اخلاق اسلام و ایمان را به پرورش شریعت برنظام داری، تابرخوردار از راه جوانمردان گردی واز گرداب مستی نفس برآیی، ذوق نیستی‌نهاد بیابی ... در مطلب القلوب. کسانی ما بینی آنچه‌به عمل عاجز اند از آنکه‌آن‌سی آیی ازجلال وجمال وبزرگواری» (۳)

چون هر اب از آسوی افکار و روحیات مریدان مستحضر بود، و به جز نیات احوال آنان‌توجه داشت . ازاین‌خاطردر کنار شریعت وطریقت به‌زندگی‌روزانه وعملی مریدان سعی‌تمام میداشت‌وپند هایی در زمینه زناشوئی وجفت برگزیدن به آنان می‌داد : «به‌نیکوداشت زنان نیزکوشد ار

(۱) رسایل ۳۰۱ / م

(۲) علم الاخلاق ص ۶۹

(۳) رسایل ص ۵۲ و ۶

زن‌مصحله پرده‌تست از آتش دوزخ وعیب اورامی بین که‌از پهلوی‌تست.خودرا منکوه(۱)از و آن طلب که شرع طلبیده، تا رنجور نگردی . . .)(۲)

پیرهوشیار در تأدیب خود بسیار بسیاردلسوز ومشفق بود وهمین دلسوزی‌و شفقت او بود که عامهٔ مردم هرات مطیع وفرما نبردار او شدند .بر روی همین‌علایق اوتمام زوایای‌زندگی‌سالک‌را اعم ازتربیت‌درونی ورفتار بیرونی‌را به سریدان می فهماند،پیوسته گوشزد می‌کرد که‌از شنفتن سخنان ناروا بگریزند وهرسخنی راکه می‌شنوند،به‌دقت‌گوش‌فرادهند ،اگررایحهٔ خرد سندانه در آن احساس شد آنرا بپذیرند وگرنه ردش کنند .به این عبارت کوتاه و دقیق نظر کنید :

«سخن باید که درو به‌افتاد تو باشدنه‌خوش آمدنو؛ به‌سخن‌باید که‌در تو ترس نهدنه‌دلیری، امیدنهد،نه‌نومیدی؛ همت نهدنه دونی، یقین‌نهدنه‌شک؛دنیاو اهل آن را در توحقیر کند نه‌بزرگ و روی تو از دنیا بگرداند به‌آخرت آرد؛دل ترا ازحقد وحسد پاک کند و به شریعت‌وا آرد، نه درمذهب گری وحجاج وپیکارت اندازد وبه‌بهانهٔ ترسانیدن ترا نومید کند .چون حدو دسخن‌را از کتاب‌وسنت‌نشناسد به‌هوای خویش به‌سحر بیان ترا در نهلکه اندازد» .(۳)

پاره ای از سخنان شیخ محقق می‌سازد که‌او رفق‌و مدارا را لازمه طریقت‌وحلق‌وخوی‌سالک راه حقیقت می‌دانسته ودر اینمورد بسیار تکیه کرده وهرجا که خواسته، ذهن مریدان را به آن مصروف گردانیده،بطوریکه بنظراو«مومن چون درختی بود میوه دار وبر بار سنگ می‌خوردو میوه می اندازد،دشنام میدهند وی ثنا میگوید؛ قفاش میزنند وی دعای خیر می‌گوید ،به چوب و تازیانه اش می‌زنند وی‌نعمت صحت و عاقبتشان برسعادت می خواهد،سمات‌وی می خواهند واو حیات ایشان می خواهد ، بادشمن چنین زندگانی کند، بنگر که بادوست‌خودچون کند»(۴)

وبدین طریق پیر طریقت نه‌تنهامریدان را درزهدورزیدن وریاضت هـای که سالک را نرم وملایم می‌کرد تشویق وترغیب می‌کرد بل شفقت ومهربانی رانیز درنزدایشان عبادتی

(۱) منکوه : یعنی نکوهش مکن

(۲)رسایل ۱۲۳-۱۳

(۳) رسایل ۱۸۸ ر ۸

(۴) رسایل ص ۱۲۳ ر ۱۱

وریاضتی مخلصانه توجیه می کرد ودر بای روش سالک می نمود (۱) بنابرین برای اینکه مریدان در ریاضت های سنگین کسانی نگردند که از زندگی روی برتافتن رانیکو بندارند، آمیزش وشفقت نسبت به خلق را، آرامش روحی ودرونی نشان می نهد نامرید به استرضای خود در بسر بردن آن ساعی و کوشا باشد . (۲)

روایات مکرری در آثار پیر هرات آمده که نمایانگر توجه اوست نسبت بزندگی عملی وروزانه مریدان وتربیت درونی آنهاست. درسر تاسر آثاراو یکنوع صبغه رفق وسردمی می درخشد که سازنده فلسفه زندگی می باشد. خودش نیز با همه ارج ومنزلتی که بین مریدان داشت باآنها از در همرا هی پیش آمد می کرد، چنان که گویی اودر مریدان و مریدان در او فانی شده بودند. باوجود یکه شیخ ما عظم ولایی را نصیب برده بود باآنهم در مورد خود کمتر سخن گفته واگر از روایاتی که جامی و رشید الدین میبدی ودیگران از ونقل کرده اند بگذریم درگفتار وجستار خودش شاید کمتر به سختی روبرو شویم که حالی از رعونت اوباشد، از اینرو اغلب سر دلبران را در حکایت دیگران باز گو یی میکرد و از همرو خوشر موجب اسرار های مریدان واقع می شد .

درخلال نامه های پیر هری حکایات متنوع وگوناگونی وجود دارد که نموداری از نظر داشت او نسبت به اخلاق است، وسخن او در مورد اخلاق ومسائل تربیت نه در یک راه مثبت آن روان است بلکه گاهی درخلال گفتار او به حکایاتی که بدور از اخلاق است نیز بر می خوریم وگاهی الفاظی و معنی هایی بکار رفته است که نامناسب می نماید، امانباید نادیده گرفت که روزگار شیخ، روزگاری نبوده است که انحطاط وکری وناسردمی درآن وجودنداشته باشد ، وصف آن روزگار هرچند به نزد یک مالاید رک و لایوصف ، مانده اما پیر هروی پوست تمام مسایل را شگافته و لب آن را شرح کرده وحقیقتی را که استنتاج جستن متضمن فوایدی زیادی است برای مریدان استادانه بگفت آورده با ایشان از برخورداری ان واقعیات ونتیجه گیری شایست آن محروم نمانند .

درجا جای گفتار شیخ هرات سخنانی وجوددارد که مشحون است از طنز وجلوه دادن اخلاف

---

(۱) رسایل ص ۳۳ و ۱۶

(۲) رسایل ۳۳ و ۵

نکوهیده ومردم ستیهنده. اما غرض شیخ هری از ینگونه طرفه‌گوییها همانا تحصیل روش‌اصلاح طلبانه مریدان است که شیخ درسخنان راز ناک عرفانی آنها را بیان داشته است.

باابن‌مقدمات سیمای شیخ هری تا حدی از پرده غموض وابهام بیرون شدوبویژه طرز تلقی او از تصوف وطریقت. پس تصوف‌در نزد او از«من»،ر هیدن،از رعونت جستن‌بازرگانی را ازدوستی‌باز شناختن، بارفق‌ومرد می زندگی کردن،درست‌کد بانویی کردن،خو یشتن را ازلجنزار بی اخلاقی وسفا هت کشیدن،از بی‌باکی وناپاکی دوری گزیدن‌وصو اب را از نا صواب تمیزدادن. بوده است. اما پایان بخشیدن این بحث بدون‌مساله جبرو اختیار از نظر پیر هرات درست نخواهد بود.

مسالهٔ جبرو اختیار امروزی یا دیروزی‌نیست. مساله‌ایست که‌از رو زگاری که انسان از قلعهٔ تخیل برقلعه‌اندیشه‌وتفکر دست‌یافت فکرش بدور آن جبرو اختیا رطواف کردن آغاز کردو تابه امروز همواره ذهن مفسرین،متکلمین،فلاسفه،عرفاوحتی‌ادیبان و شاعران‌متفکر را بخودمعطوف داشته،وبین هفتادوسه‌ملت‌مسایلی دراین قلمرو-یابر بنیاد آن-مطرح شده ونظر یات مختلفی عرضه گردیده است. وهنوز که هنوز است وبشر خاکی‌دانشش بیشتر از دیروز شده، نتوانسته است‌گوشه‌یی از این مساله راز ناک را بشکافد. باری بحث وفحص دراین زمینه در حوصلهٔ این گفتار نیست، اما آنچه‌راکه موجب می‌آید روشنگر دید پیر هرات نسبت به مسالهٔ مورد بحث می‌شود نباید نا دیده گذاشت:

از متفکرین و فلاسفه گذشته ارسطو دراین زمینه بررسی شایان توجه یی در کتاب «اخلاق نیکوماکوس» کرده است. (۱) پس‌از ارسطو «سوفوکل»درام نویس مشهو ر در نمایشنامه های خود این مسالهٔ را انعکاس داده است. (۲) اما از قدیم ترین منابعی که مسالهٔ مورد نظر درآن مفصلاً مورد بحث قرار گرفته نامهٔ حسن بصری به عبدالملک مروان پنجمین خلیفه اموی است:

عبدالملك در نامه ای از حسن بصری خواسته بود تا شرح دهد که چگونه معتقد به قدر است؟و حسن بصری مسالهٔ کفر وایمان‌را بمیان‌می آورد. و دراینمورد به تفصیل تمام سخن‌را ومطلب را بسط وگسترش می دهد که اگر کفر به قضاو قدر خداوند بود،او باید از کافر خرسند باشد،

(۱) نگاه کنید به جبرو اختیار محمد تقی جعفری ص ۵

(۲) نگاه کنید به نمایشنامه اثر سوفوکل ترجمه محمد سعیدی.

زیرا خداوند را قضایی نیست که خود بدان راضی شود. (۱)

اما باید متوجه بود که مسأله مورد نظر برای ستمگران آنزمان پشتوانهٔ مستحکمی بوده است برای دستبرد مقاصد جابرانهٔ شان.

لیکن اساس آرا و عقاید متفکرین اسلامی در سه عقیدهٔ ذیل خلاصه می شود:

۱- جبر، ۲- تفویض ۳- الامر بین الامرین.

بیشتر دانشمندان و شاعران اندیشه مند به امر بین الامرین توجه کرده اند، زیرا آنها راه اعتدال را از دو سوی افراط و تفریط ترجیح داده اند، که ازآن جمله یکی عارف مورد نظر ما یعنی پیر هرات است.

ناصر خسرو شاعر و متکلم و مبلغ معروف این مسأله را چنین پرورانده:

اگر کار بود ست و رفته قلم	چرا خورد باید به بیهوده غم
اگر نامداز بونه نمك و نه بد	روا نیست بر تو نه مدح ونه ذم
عقوبت محال است اگر بت پرست	بفرمان ایزد پرستد صنم
کتاب و پیمبر چه بایست اگر	نشد حکم کرده نه بیش و نه کم (۲)

مولوی بلخی این مسأله را چنین توجیه می کند:

سال بیگه گشت وقت کشت نه	جز سیه رویی و فعل زشت نه
کرم در بیخ درخت تن فتاد	بایدش بر کند و در آتش نهاد
هین و هین ای راه رو بیگاه شد	آفتاب عمر سوی چاه شد
هین مگو فردا که فرداها گذشت	تا بکلی نگذرد ایام کشت (۳)

وبدینطریق انسان را در زندگی عملش مختار می بیند همین بینش را پیر هرات نیز در مورد جبر و اختیار داشته است بطوریکه هرگاه از عظمت وجلال کبریایی یاد می کند انسان را همچون خسی در میان بحری می بیند و غیر او هیچ مؤثری را نمی پذیرد. (۴)

---

(۱) انگاه کنید به مقاله مستدرك و سمعی که آقای مهدی محقق در مجله دانشکده ادبیات تهران (سال ۹، ص ۲۵) عرضه کرده.

(۲) دیوان ناصر خسرو قبادیانی بلخی ص ۲۶۲

(۳) مثنوی مولوی چاپ نیکلسون، دفتر دوم، ابیات شمار ۱۲۲۶

(۴) نگاه کنید به ص ۲۹۴ تفاسیر، تفسیر کشف الاسرار میبدی

وچون از وسایل زندگی همچون حیا، شرم، ثواب وعقاب، کفروایمان، نیز درست ونادرست واعمال شایست وناشایست یاد می کند واین مراحل ازمقام جبروت احترازمی کند وشرط موفقیت رافعالیت ودست به کارشدن می داند: واگر همه پیغمبران، ولیان، صفیان، عارفان وحقق دوستان، همگی به هم آیند، آن کیست که طاقت آنرا دارد که به حق خداوند قیام کند؟... امر متناهی است اما حق او متناهی نیست زیرا بقاً امر به بقاء تکلیف است وتکلیف در دنیا است که سرای تکلیف است، اما بقاً حق به بقاً ذات است.

و ذات حق متناهی نیست پس بقای حق متناهی نیست. واجب امر برخیزد و تغیر کند ولی واجب حق تغییر پذیر نیست، (۱) و این معنی خود دلیل بر اختیار و حریت آدمی است در محیط زیست وعمل کرد او با توجه به این دقایق و اندیشه های والای پیر هرات، او عارفی است که بیشتر از این باید به تقریرا تش تعمق کرد. خدایش بیامرزاد !.

---

(۱) کشف الاسرار، سوره ۳ ۶ جز و بیست و هشتم .

ل. ن. کیسلوا   ترجمه: دکتور اسدالله حبیب

ماخذ مطالعه لغات زبان دری و نظری بر لغتنامه های افغانی

مسایل مربوط به لغات زبان دری چه در افغانستان وچه درخارج ازآن تا همین اواخر مورد بررسی خاصی قرار نگرفته است. نشریه های قدیمی دربارهٔ این زبان که آنهم به تعداد کم، اساساً توسط مولفان خارجی تهیه شده است، توصیف خصوصیات صوت شناسی و دستوری را در درجه یك قرار داده به مسایل لغوی کمتر پرداخته اند. حالانکه وضع لغات دری چنان انگیزنده بوده که نخستین بار دانشمندان را وادا شت تا به خود و برگی این زبان اعتراف کنند. تلفظ نامانوس و معانی عده یی کلمات که نظر به زبان فارسی غیر معمول مینمود توجه اولین محققان را جلب کرد، چنانکه فیلوت محقق انگلیسی در سال ۱۹۱۰ مطالبی دراین باره نوشت و کلمات متداول زبان دری چون ((تکلیف)) بمعنای نا راحتی و ((رخصت)) بمعنای تعطیل و غیره را مثال گونه آورد [۱۲ ۱].

در آثار قدیم دربارهٔ لغت، نوشته هایی بصورت قطعات جداگانه و نا منظم هست. برخورد مرسوم شرقشناسان بزبان دری یعنی برخورد از موقف زبان فارسی ((معیاری)) Standard Persian در مطالعهٔ زبان دری نیز متجلی شده است.

دانشمندان بجای آنکه به توصیف و معرفی منظم لغات این زبان بپردازند خصوصیات جداگانهٔ لغوی را که در زبان فارسی به نظرشان نرسیده است جمع وثبت کرده اند که «نکاتی در باره لغات ازسلسلهٔ مقالات معروف نویسنده ... ادیب ومستشرق ... نیایی که چندان دقیق نگارش نیافته وامروز کهنه محسوب میشود، ازآنجمله می باشد [۱۱۳] ولغتنامه، هشتصدو پنجاه کلمه یی بوگدانوف را که

چون ضمیمه یی به اثر ارزشمند او ((یاد داشتهایی در بارهٔ فارسی کابلی)) به چاپ رسیده تا امروز اهمیت خود را نباخته است، نیز میتوان از آن قبیل بحساب آورد[۱۱۲] .

دراتحاد شوروی مطالعه لغات زبان دری در سالهای ۳۰ آغاز یافت. درآن زمان در حلقه های تعلیمی و تربیتی مسکو، تاشکند و دیگر مراکز شرقشناسی مسوال تفاوت میان اصطلاحات متداول در افغانستان و ایران و ضرورت تدوین کتب درسی مخصوص برای محصلان افغان مطرح شد. درسال ۱۹۳۱ فرهنگ مختصر اصطلاحات سولفهٔ بیا لکوفسکی از چاپ برآمد[۱۳] .فرهنگ مذکور شامل بیساری مصطلحات سیاسی معمول در افغانستان بود(مولف اصطلاحات «کابلی» یا «دری» را بکار نمیبرد بلکه همه جا از کلمهٔ (افغانی) «زبان دری افغانستان» را در نظر میدارد) بیا - لکوفسکی درمقدمه تاکید میکند که ((بخش بزرگ اصطلاحات اجتماعی و سیاسی که در ایران معمول است از اصطلاحاتیکه در افغانستان پذیرفته شده است فرق زیادی دارد)) ودر فرهنگ مذکور این فرقها با کلماتیکه نمونه وارآمده است به روشنی واضح میگردد و امکان مقایسه کلمات این وآن زبان به سادگی برای خواننده میسر میشود. فرهنگ بیا لکوفسکی با وصف آنکه هنوز چون نخستین فرهنگ مصطلحات زبان دری ارزش خودرا نگاهداشته است دیگر کهنه پنداشته میشود .

در کشور ما نخستین لغتنامه بزرگ زبان دری را م.گ. اسلانوف دانشمند افغانستان شناسی که زبانهای افغانستان را اسیداند، تدوین کرده است، کلمه های لغتنامه اسلانوف در افغانستان جمع آوری شده قابل اعتماد بوده در فرهنگ دری به روسی .ب. و. میللر جای داده شده است[۳۶]. شمار این کلمات به دوهزار میرسد و مشتمل است برلغات مختلف اجتماعی و سیاسی، دفتری، جنگی و کلمات معمول در زندگی عادی واز این رو فرهنگ مذکور تاسالهای درازی برای مقاصد درسی وکارهای عملی ارزشمند محسوب می شد . تعداد اندک کلمه ها فرهنگ اسلانوف بعضی خصوصیات ساختمان کلمات زبان دری و خصوصیات پذیرش لغات از زبانهای دیگر رابه این زبان نشان میدهد و بنابران چون ماخذی برای مطالعه لغات زبان موصوف طرف استفاده قرار گرفته است .

معلمان، مترجمان و متخصصانیکه در افغانستان کار میکردند به شادی فرهنگ میللر را پذیرا شدند و اینکه آن فرهنگ بزودی کمیاب شد گواه این تقاضای زیاد است .

در برابر داخل کردن لغات یک زبان که موجودیت دولتی مستقلی دارد، در فرهنگ لغات زبانی دیگر که هرچند به آن نزدیک است در آن وقت اعتراضات زیادی شد و مللر در تجدید نظر بر فرهنگش از الحاق لغات دری صرف نظر کرد و چاپهای دوم و سوم فرهنگ او بدون این بخش الحاقی صورت گرفت ، اما چون ضرورت چاپ نوشته های تازه در باره لغات دری هر روز شدید تر احساس می شد در کشور ما تجربهٔ یکجا کردن لغات زبانهای دری و فارسی را بار بار تکرار کردند [۵٦] و باید یاد آور شد که چنان کتب لغت آمیخته ، همیشه دارای شماری نارسایی های فنی بود.

در کتاب لغت خ.گ.کورگلی که در آن اصطلاحات زبان دری در میان انبوهی از اصطلاحات فارسی به ترتیب الفبا آمده است و توسط اشاره در «افغانستان» مشخص می شود . کلمات تا حدی به شکل خاصی عرضه شده است.

این بود مراحل اساسی مطالعهٔ لغات زبان دری در کشور ما و خارج از آن. در زمان حاضر زبانشناسان تمام جهان بر ارزش مطالعهٔ زبان دری پافشاری زیادی میکنند. در کشور ما مستشرقین بیش از همه بزبان دری توجه میدارند . در شوروی ایرانشناسان و کسانیکه در زبان تاجکی تحقیق میکنند در استنتاجهای علمی و تعمیم های خود هر چه بیشتر مطالبی در بارهٔ زبان دری و لهجه های آن ذکر میکنند و به پیمانهٔ گسترش مناسبات اقتصادی و فرهنگی با افغانستان ضرورت مطالعه زبان دری برای اهداف عملی آن افزایش می یابد و اشخاص بیشتری به گردآوری کلمات دری گماشته می شوند که تاکنون مواد فراوانی درین زمینه بدست آمده است ، بنابرآن در چنین اوضاعی سوال توصیف عمومی سیستم لغوی زبان دری و مسالهٔ تالیف فرهنگ در آن زبان بصورت مبرم مطرح می شود.

ده پانزده سال پیش نبودن کتب لغتی که بتواند ماخذ قرار گیرد کار مطالعهٔ لغات زبان دری را مشکل ساخته بود و تا همین اواخر ما چنان کتاب لغتی که در خود افغانستان تالیف شده و لغات محلی دری را شامل باشد در اختیار نداشتیم .

در سال ۱۹۵۷ «ده پشتو تولنه» فرهنگ سه جلدی دو زبانه «افغان قاموس» را چاپ کرد و وضع کمی دیگرگونی گرفت [۱۳۳]. چنانکه از نام کتاب بر می آید و چنانکه مقدمهٔ آن نیز گواهی میدهد هدف اساسی از تالیف «افغان قاموس» کمک رساندن به افغانهایی بود که زبان پشتو می آموزند، از آنرو مولفین آنرا بخش تکمیلی «پښتو قاموس» فرهنگی که پیش از آن چاپ شده میپندارند [۱۳۹]. اما «افغان قاموس» با توضیح کلمه های دری به همان زبان آغاز شده در ستون چپ هر صفحه معادل

پښتوی کلمه های مذکور ذکریافته است .برای خودمولفان افغانی سهم همان بخش دوم فرهنگ است نه قسمت توضیحی نخسین .مولف «افغان قاموس» بابر گزیدن کلمات سهم دری برای ترجمه و توضیح آنها به همان زبان نخستین لغتنامه و نخستین فرهنگ توضیحی لغات زبان دری را که در افغانستان جمع آوری شده و منعکس کننده شرایط خاص افغانستان میباشد، تدوین نموده است.

این فرهنگ تنها شکل افغانی زبان دری است .دراینجا دربارهٔ طرح عمومی «اوفغان قاموس» به تفصیل صحبت نخواهیم کرد .چه در اساسات شکل عمومی فرهنگ های قدیمی را با تمام خصوصیات آنها انعکاس میدهد ،مثلا تنظیم تمام کلمات مشتق به شکل ستونهای مستقل قاموسی(*)صورت نگرفته بلکه تحت یك کلمه «مصدری» آمده است .عبارات نیز ازروی کلمه اساسی ترتیب نشده بل که به ترتیب الفبائی ذکر گردیده است. لازم است که کمی دربارهٔ خصوصیات (افغان قاموس) وشکل توضیح کلمات در آن بحث کنیم .

مقایسهٔ «افغان قاموس» باقاموس های نو زبان دری که در ایران چاپ شده نشان دهنده فرق زیادی هم ازنظر لغات و هم ازنظر معانی آنها میباشد. بامقایسه دقیق کلماتیکه درافغان قاموس *باحرف پ) آغاز می شود با همان کلمات ازفرهنگ های توضیحی دری(* *[۵۷ ، ۹۳ ، ۹] چنین نتیجه بدست می آید):

۱-((افغانی قاموس)) پیش ازهمه چنان واژه هایی را انتخاب میکند که ازنظر زبان دری متروك شناخته می شودواز آنرو در قاموس های معاصر دری درج نمیشود ویاباشاره قدیمی و کهنه

(* *)در افغان قاموس کلمه پرداخت به معنای اداکرد ،جلا، تو جه کرد، آراست و فارغ شد آمده است. ودر فرهنگ نفیسی در قطار دیگر معانی جلا وآرایش وانجام و تکمیل ذیل این کلمه ذکر شده و کلمه «پرداختن» به معانی توجه نمودن ،آراستن وفارغ گشتن ازعلایق آمده است واما به معنای احترام نه(درقاموس)آمده ونه در «فرهنگ نفیسی »وبرای «پالیدن» معنای «صاف کردن را قاموس ذکر نمیکند و در «نفیسی» هم این معنی بعد از جستجو کردن آمده است و کلمه (پایان) با عین معانی در(نفیسی) هم ذکر شده است و پیشبین هم به همین معنی در (نفیسی) دیده می شود وبنا برآن نمیتوان درقبول این حکم تردید نداشت.(ا.ح.)

ستون قاموسی یعنی کلمه و توضیح آن که در یك ستون کتاب لغت ذکر می شود (ا، ج)

فرهنگ توضیحی یعنی فرهنگی که به یك زبان معنی و موارد استعمال کلمات را توسط آوردن مترادف ها و جملات وعبارات توضیح میکند به انگلیسی(Defining dictionary) نامیده می شود(ا، ح)

مشخص می شود، مثلاً زیرحرف ((پ)) کلمهٔ ((پرداخت)) به معنای(توجه)و (احترام)، (پالیدن) به معنای(تفحص کردن) نه بمعنای پاك کردن وصافکردن که معمولاً فرهنگهای دری ذکر میکند، پایان به معنای قدیمی کلمه (زیر ، قسمت زیرین) با (پایان تاجکی قابل مقایسه است) که در فرهنگ دهخدا نشانه قدیمی پیشروی آنگذاشته شده است، (پیشین) و(پیشینه) بمعنای نیم روز(مقایسه می‌شود با(پیشین) درتاجکی بمعنای نیم روز)وشماري دیگر کلمه ها.

۲) توجه به کلمات آسیای‌میانه، یعنی کلمات مستعمل در افغانستان و تاجکستان و یا افغانستان‌وهند که درایران و دیگر جاها بکار نمیرود،مثلاً کلمات ((پخته)) (که در زبان‌تاجکی و دری مشترک است)ومشتقات‌آن‌چون، پخته کار ،پخته کاری، کلمه پشک در (تاجکی پیشک) که دهخداآنرامحلی‌ومخصوص‌ماوراءالنهرمیداند(ا) ،پیسه(درتاجکی‌هم‌پیسه گفته‌میشود)ودهخدا این کلمه‌را به نقل از «غیاث اللغات» می آورد وپول فلزی معنی می کند ،پرزه بمعنای بخشی از چیزی(این کلمه ضمن تشریح کلمه‌دیگری‌درفرهنگ آمده است به‌ص۲۸۶ رجوع شود .)

نامهای بعض اشیا واثاثیه‌منزل‌ازآن‌جمله است، مانند پاکی که برای تراشیدن موی بکار میرود(درفرهنگهای فارسی‌آنراچون کلمه‌مربوط‌منطقه‌خاصی‌ثبت میکنندمانندفرهنگ‌حسن‌عمید)(*) و پشه خانه (در دری پشه بند) (**) . بعضی رسوم‌و القاب مخصوص‌واصطلاحات قرابت و خویشاوندی نیز از آن‌قبیل‌است، چون پایوازی، پاچه‌سفید(این کلمه درمحاورهٔ تاجک هانیز وجوددارد) ، پدرخیل، پسر ایورو غیره .

وهمچنان کلمات تازه که از ریشهٔ فعل مثلاً باآوردن((ان))ساخته‌شده است مانند: پرسان بمعنای‌سوال(در دری این کلمه همیش به شکل قید آمده است).

۳) کلمات‌دخیل که‌از نظرساختمان‌ومنبع‌خودمخصوص مناطق‌شرقی جهان دری زبان وازآن جمله‌مخصوص افغانستان‌وهند میباشد.بیشتراین کلمات به گواهی شکل‌فونتیک شان در اصل پښتویا انگلیسی بوده که‌از طریق هند و ارد زبان دری شده و یا از اصل روسی میباشد .

---

* ـدرفرهنگ عمید اشاره یبکه دال بر تعلق کلمهٔ ((پاکی)) به منطقه خاصی‌باشد دیده‌نشد ـ (ح.)

** ـدرفرهنگ‌نفیسی((پشه بند))و«پشه خانه» کنارهم آمده وتنها معنی‌شده است(ا ح.)

وضع کلمات دخیل در زبان دری ازوضع همینگونه کلمات درزبان دری کاملامتفا وت است مثلا «پکه »(ازپکهه هندی)) که از آن «پکه کوش» ساخته اندو همچنان پتلون (ما خوذ ازپښتو) و یا Pantalloon انگلیسی مقا یسه می شو د ، پترو ل (ا نگلیسی) یا پپ (ا نگلیسی) پلیت (از Plate انگلیسی)، پتنوس (ازپدنوس روسی) پاراخوت یا پاراخت یاپاراخت(ازپاراخود روسی)، پاندول Pendule فرانسوی)وپیر پوسکه Pirpuska قند رادردهن گذ اشته چای تلخ را خوردن (شکل تحریف شده از روسی) .

چنانکه دیده می‌شود بخش توضیحی «افغان قاموس » لغات منطقه یی خاص و مخصوصاً لغا ت آسیای میانه ،افغانستان وهند رامنعکس می‌ساز د واین مطلب شگفتی آوری نیست،چه در تالیف آن اساساً ازفرهنگ‌ها یی مانند «فرهنگ نظام » (وغیاث اللغات) که درهند چاپ شده ا ستفاده شد ه است .وزیاده بر ان مولف تعداد کلمات معمول د ر افغانستان معاصر را نیز در ان گنجانیده است که معرف وضع خاص این کشور میباشدودرآنجمله کلماتی هست که از زبان گفتاروحتی ازمحا و رهٔ اوباش گرفته شده است، مثلا ذیل همان حرف «پاچه ورمالیدن» (فرار کردن) « پیرافشا نی کرد ن » یعنی (درپیری حرکات جوانانه کردن) پیرپنبه ،پخلوک(پسو ند ok که مخصوص زبان کوچه وبا زارمیباشد) ونامهای حیو انات وگیاهها که درمیان مردم معمول است ، چون« پنج پایك» یا« پیش پا» و« پای گنجشکك » . بدینصورت « افغان قاموس» میتواند ماخذی بر ای مطالعه لغات ز بان دری باشد.

درمطالعه شکل گفتاری زبان دری وپیش ازهمه لهجه کابلی دانشمندا ن افغا نستا ن طلا یه داراند. نخستین اثر د رمعرفی علمی لهجه کابلی توسط د کتورعبدالغفو ر ر وان فرهادی ،دانشمند افغانستان، که درحلقه های افغانستان‌شناسان وایران شناسان خوب می‌شنا سند ش نا لیف شد ه است [۱۱۵] .این اثر که شامل مسائه علمی ار تباط باهمی لهجه های ایران ،افغانستان وتاجکستان بوده توجه محققان زیادی رانسبت به لهجه کابلی در خود مهد آن لهجه بر انگیخت ومشو قی برای فر اهم آوردن کلمات ومطالعه آنها گردید .جالب آن است که بحثهای دستو ری د کتو ر فر ها دی و مخصوصاً بخش تر کیب کلمات آنقدر لغت رادربرداشت که می توانست زیر بنا یی برای تالیف فر هنگ کا بلی باشد .

درسال ۱۹۶۱ در افغانستان فرهنگی بنام «لغات عامیانه فارسی افغانستان» چاپ شد. عبدا لله افغانی نویس مولف آن که ازصف ادبای متقدم است ودر کا بل شهر تی دار د ،چند سالی بعداز

«افغان قاموس» دربی تالیف فرهنگ زبان گفتار وپاچنانکه از نام کتاب برمی آید دربی تالیف فرهنگ زبان عامیانه برآمد. این اثرچون نخستین وتاکنون یگانه فرهنگ لغات کابلی شایستهٔ بررسی مفصلتری میباشد.

در تقاریظ متعدد که توسط دانشمندان بزرگ افغانستان نوشته شده وضمیمه فرهنگ به چاپ رسیده است بحث در بارهٔ اهمیت این فرهنگ که کلمه های زبان گفتار که قبل برآن جمع وثبت نشده ودردسترس دانشمندان قرارنگرفته درآن نخستین بار فراهم آمده و بچاپ رسیده است، صحبت میشود. بامتاسفانه در تقریظها ونه درمقدمه فرهنگ، در هیچ جا بی نمی یابیم که مولف ازعبارت «لغات عامیانه» چه چیزی رادرنظر داردوعجیب آنست که از نویسندگان تقریظها هیچکدام به این نکته نپرداخته است، مثلا استاد خلیل الله خلیلی لغات فرهنگ را کلمه وعبارت زبان عوام میداندودا وی مینویسد که: درانیجا لغات وتعبیرات لهجه ملی دری افغانستان جمع شده است وبالاخرملک الشعراء بیتاب در تقریظ خود فرهنگ مذکور رافرهنگ تکلمی و عامیانه مینامد.

لغاتیکه دراین فرهنگ جمع آوری شده یکدست نیست (ازلغات بسیار معمول گرفته تا لغاتیکه میان گروههای محدودی ازمردم استعمال میشود) واین مطلب گواهی مید هدکه مولف اشکال مختلف زبان گفتاروپیوستگی های باهمی آنرا درسستم زبان دری تاحدلازم دقیق درک نکرده است.

برای تشخیص بهتر کلمات «لغات عامیانه» خوب است آنرابا «افغان قاموس» که درگذشته نظری تحلیلی بر آن انداختیم مقایسه کنیم. چنانکه معلوم میشود «لغات عامیانه» تنها با کلمه ها وعبارت عامیانه محدود نمی گردد وطوریکه از تعمق درآن برمی آید لغات ادبی بسیار معمول نیز در آن راه یافته است ـ لغاتیکه در «قاموس» نیز دیده میشود مثلا کلمه های کاملا کتابی، اصطلاحات رزمی، اجتماعی وسیاسی چون جدید خیال، پته طلب، پرست، پیش جنگ، نشك، جبه خانه وغیره!

چنان مینماید که مولف ازمنابع کتبی چون فرهنگهای قدیمی نوع هندی وآسیای میانه بهره برده است وگواه این گفته همانا تعداد زیاد کلمات ومصطلحات دفتری وتاریخی و جنگی کهنه و القاب وعناوین اهل دربار است که در فرهنگ مذکور دیده میشود، چون شاغلی ـ مهتمم امور دربار، عرض بیگی ـ کسیکه سوال وحاجات مردم رابه عرض پادشاه میرساند، رکاب باشی ـ رئوس یکدستهٔ محافظ مخصوص شاه، توجدار، علاقه دار، قلابیگی قلمه ـ دار، رسالهٔ ـ یک تولی سوار

نظام ،سر سراوس_سر کشك پادشاه درقدیم وغیره در فرهنگهای «لغا ت عا میانه» وه افغان قاموس، سوارد زیاد نطابق کلمات هست منتهی همه کلمات مشترك (مراد کلماتست که در زبان اد بی نگارشی نیز بکار میرود) در «لغات عامیانه» باشکل صوتی گفتاری آنها می آید (۱) که تلفظ دیگر وشکل نوشتهٔ دیگر آنها سبب شده است تا کلمه های مذکور درچنین فرهنگی وارد شوند. در «لغات عامیانه» تمام کلمات بارسم الخط عربی وبدون الفبای فونتیك ثبت شده است، اما نشاندادن حرکت حروف وتذکرات کمکی مولف ریافت تلفظ کابلی را آسان می‌سازد. خصوصیات زبان گفتار کابلی به تمامی درفرهنگ تجسم یافته است (۲) که در رسم الخط آن پیوسته این مشخصات مشاهده می شود .

۱) تغییر صوت «ب» به «و» وتغییر صوت «â -آ» که همراه آن می آید به «a -ا» مانند او - aw (ادبی آن «آب»)، افتو - aftaw (ادبی آن «آفتاب») او رو - awraw (ادبی آن (آب رو» وغیره

۲) حذف کامل صوت (h) درتمام مواضع صوتی که گاهی تغییر واول مجاور را نیز همراه دارد، مانند: کوتا (ادبی آن «کوتاه») ارکاوه (ادبی آن «هرکاره»)، قار (ادبی آن «قهر») فا تیا (ادبی آن «فا تحه») پره (ادبی آن «پهره») .

۳) تبدیل «ر» به «ل» درشماری کلمات چون بلگ (ادبی - برگ) .

۴) حذف «ر» در کلماتی مانند «کد» (ادبی — کرد) .

---

۱ - از اینرو یك د راین دو فرهنگ به ترتیب الفبا درجاهای مختلف می آید «البته د حصه کلماتیکه با عین حرف آغاز می‌شود» مثلا کلمه «یا» دروقاموس» اول آمده است و کلمه «پای در لغات عامیانه» بعد از کلمهٔ «پانگ» درج شده است .

۲ - ما اصلا در اینجا شکل نوشتا ر زبان عامیانه کابلی را می‌یابیم. در افغا نستا ن بطور استثنا یی وبه‌حق می‌توان از وجود شکل نگارشی زبان عامیانه سخن گفت زیرا به‌آن زبان کتاب نوشته شدهٔ است، نما یشنامه هست، مقاله هایی در روز نامه ها، جر اید، مجله ها چاپ می‌شود وبا چاپ لغات عامیانه دیگر می‌توان گفت که شکل نوشتار زبان عامیانه کابلی تاحدی قانو نمندشده است.

۵) موارد مختلف تبدیل تبدیل آ â به a ، مانند : بیگه (بیگاه) زچه (ادبی آن زاچه) *.

۶) حذف «عین » در کلماتیکه ریشه عربی دارند چون مامله (ادبی ـ معامله)، قلا (ادبی ـ قلعه).

۷) انواع مختلف کوتاه سازی کلمه ها که مخصوص زبان گفتار عامیانه کابل است، چون ایقه (ادبی ـ این قدر) .

«لغات عامیانه» درمورد توضیح کلمات نیز دارای خصوصیاتیست . کلماتیکه هم در زبان گفتار هست وهم در زبان ادبی تنها با آوردن معنا بیکه در زبان گفتار ویا در کدام لهجه معمول است توضیح می شود. معنای ادبی چنین کلمات درقوس درج می شود ویا اصلا از آن صرف نظر می گردد ،مثلا برای کلمه «پار» این دو معنی آمده است :

۱ ـ آنطرف، چون «پار دریا» و ۲ ـ ناپدید وپنهان شدن، چون: «پار شدن» و معنای مستعمل ادبی آن یعنی «پار سال» در قوس درج شده است و بهلوی کلمه «پاکیزه» ما تنها معنای محاوره یی آنرا می یابیم: (نظیف وپاك) اما معنای ادبی آن ذکر نشده است[۱۶۲ ـ ۷۶ ـ ۶۸] . **

باید یاد آور شد که کلمات مشترك میان زبان ادبی و عامیانه در «فرهنگ لغات عامیانه» اندك است و بخش عمدهٔ کتاب رالغاتی تشکیل میدهد که مخصوص زبان گفتار کابلی بوده، در زبان ادبی یا هرگز بکار نمی رود و یا کم استعمال میشود. از ین نظر « لغات عامیانه » میتواند اصلا فرهنگ لهجه و زبان گفتار مردم بشمار آید.

درین مورد باید متذکر شد که لغزش درانتخاب نام فرهنگ وتلاشی که درمورد فراختر کردن مفهوم زبان گفتار کابلی ناحد زبان عمومی ملی در تقاریظ دیده میشود واضحاً منعکس کنندهٔ نظر شماری از دانشمندان افغانستان [۵ ـ ۱۱۶] و بیانگر اهمیت خاص کابل و برتری لسانی وفرهنگی آن است .

« لغات عامیانه » تعدادی کلمات وعبارات نادر ازلهجه های دیگر نیز دارد . اینگونه عبارات و کلمات همه با تذکر محلی که در آن رواج دارد مشخص شده است. تعداد آنها هرچند آنقدر زیاد نیست ،اماتقریباً ازتمام مناطق مهمی که لهجه های زبان دری در آن رایج است فراهم آورده شده

(*) زچه چنانکه زاچه هم بلفظ ادبیست وهم عامیانه .(ا.ح.)

** ـ مولف فرهنگ «لغات عامیانه» پهلوی «پاکیزه» *در قوس معنای ادبی آنرا (نظیف وپاك) ذکر میکند وبعد معنای عامیانه آنرا «مقدار کافی» می نویسد (مترجم) .

است ، مانند : بدخشان ،پنجشیر ،چخانسور ، کاپیسا ، گردیز ،لغمان ، هزاره‌وهرات . لغاتیکه از لهجه های دیگر گرفته شده با نظر داشت آ نکه تقریباً هیچ معلوماتی درباره لهجه شناسی تاجکی وافغانی دردست نیست برای شناختن آن لهجه می‌تواند کمک کند . کلمه های مذکور یا از نوع اسمای اثاثیهٔ منزل میباشد : مانند «غلتك » پنجشیر و یااصطلاحاتیکه برای تشخیص قرابت بکار می رود ، چون « بی‌بی » هرات، یانامهای پدیده‌های طبیعی چون «چرخین »(۱)(توفان برف) هزاره، و یاتعداد زیاد اسمای محلی پرندگان ، گیاهها وحیوانات است.

در « لغات عامیانه » کلمات زیادی به پیشه های شهری که درکابل رواج فوق‌العاده زیادی دارد مربوط میباشد . مولف فرهنگ ضروری پنداشته است تادر مقدمه نیز مخصوصاً متذکر شود که‌وی علاوه بر کلمات محاورهٔ عادی کلمات متداول میان پیشه‌وران رانیز در « لغات عامیانه » وارد کرده است . در بارهٔ اندازهٔ نسبتی این کلمات همینقدر می‌توان گفت که اصطلاحات تمام حرفه هاییکه در یك شهر شرقی مروج میباشد درمیان آنها یافته می شود ، مانند اصطلاحات تجاری ، بنایی ، کلالی واصطلاحات انواع مختلف بافندگی ازشالبافان گرفته تااصطلاحات مخصوص جولایان وکلمات مخصوص خیاطی ، پیزاردوزی، حلبی سازی ، نانوایی ، کلچه پزی ،قصابی و غیره .

وهمچنان اصطلاحات ورزشي و شکار نیز درمیان سیستم اصطلاحات پیشه هاو پیشه‌وران وارد شده است که بخش زیاد آنرا اصطلاحات بودنه بازی تشکیل میدهد .مسابقه های خواندن بود نه چون جنگ این پرنده که ازسرگرمیهای مورد پسند افغانها میباشد دارای سیستم منظم اصطلاحات است. ازانواع بودنهٔ خواننده و جنگی گرفته تاخصوصیات آواز اشکال شکار و نگهداریش وعاداتش ، تمام این کلمه های مختلف تاجزئیات، باتبصره وتوضیح مفصل، داخل فرهنگ شده است. آوازهای پرندهٔ مذکور درحالات مختلف در «لغات عامیانه » آمده است ،مثلاً : «گان» صدای بودنه که از خطر فرار کرده است و«غچ » صدای بودنه که بدام افتاده است .

درفرهنگ مذکور لغات زبان او باش ،قمار بازان ،پله گردان ،پهلوانان کوچه یی ، و مردمان مختلف بازاری به پیمانهٔ زیادی آمده است .

در پهلوی زبان او باش تعداد زیادی کلمات بازاری وفحش وغیرمجاز نیزهست که مولف گویا برای بهترنشان دادن آب ورنگ وتندی وتیزی زبان گفتار مردم ازحدجایز پافراترنهاده تا آنجا

---

(۱) توفان شدید برف رادر هزارگی « چپقو » گویند . نه « چرخین »		(مدیر مسؤل)

که یکی از تقریظ نویسان را نیز متهیج ساخته است [۱۶۲ «جیم »]

در « فرهنگ لغات عامیانه » کلمه هاییکه معرف زبان کودکان است فوق‌العاده جالب توجه میباشد. مولف براستی اعتنای زیادی به‌اطفال کرده وهمراه با کلماتیکه کودکان بکار میبرند شماری کلمات‌نوازشی را که‌بزرگان برای‌خوردان‌استعمال میکنند(مانندبره گک)وهمچنان نامهای بازیها و بازیچه‌های‌اطفال راتاحد امکان درکتاب ودفراهم آورده‌است بسنده خواهد بود اگر یادآور شویم که‌در « لغات‌عامیانه » بیش‌ازده‌نام سارا کاغذی می‌یابیم (!) شمار کلماتیکه زبان‌شکسته‌و ریختهٔ کودکان‌را امی‌رساند‌مانندغی وغن ghanoghun و کلماتیکه‌اطفال بکارمیبرندچون «قخ» و (تی qekh) tai پنهان‌شده‌نگاه کردن ـ درفرهنگ‌مذکوربه‌نظرمیخورد . بخش قابل ملاحظه لغات کودکان حز وگفتار عمومی نیز می‌باشد که سهم‌فعال این کلمات در عملیه ایجاد کلمات جدیدگواه آن است چون :«وا وا » درزبان اطفال چیزخوب که‌از آن (واوایی-لباس نو) ساخته شده است «کوکو » ـ بزبان اطفال پرنده که از آن(کوکوگک کلمه ـ نوازش برای پرنده) ساخته شده است.و« لو لو» بزبان اطفال خواب معنی میدهد که از آن لولو کردن بوجودآمده است و مانند آنها . *

از جهة‌موضوع ((لغات‌عامیانه)) فرهنگی‌است‌فوق‌العاده‌غنی، محقق،در آن کلمات‌اساسی کشاورزی را می یابد (چون انواع کارهای موسمی در مزارع ،افزارزیگری، انواع نباتات زراعتی با شکل تلفظ محلی آنها که‌قبلا در هیچ جایی ثبت نشده است) و درباره شکل‌زراعت، زندگی و رسوم‌و رواجهای مردم تصوری حاصل میکند که گاهی توضیحات مولف نیزدر زمینه کمک بیشتر مینماید، مثلا اصطلاح(شارگشت) گردش‌در تمام شهر با موکب عروس که عازم خانهٔ داماد میباشد(و شیرینی خوری)وغیره از فرهنگ(لغات‌عامیانه) می‌توان دربارهٔ طبابت یونانی چنانکه در افغانستان رایج است معلومات بدست آورد .

اصطلاحات زیاد جغرافیایی که فرهنگ شامل آن است چون : نامهای مناطق‌بود وباش مردم با محل وقوع آنها وجاهای دیدنی وناحیه‌های معروف کابل‌و معابد و زیارتگاههای مشهور معلومات مفیدی بدست میدهد .

---

*ـ قابل یاد آوریست که علی الرغم تصور مولف این کلمه‌ها همه مخصوص‌محاورهٔ اطفال بوده وجزء گفتار عمومی نمیباشد(مترجم).

باز میگردیم به ساختمان فرهنگ و بتذکر می شویم که «لغات عامیانه» فرهنگیست توضیحی که در آن کلمات گفتار عامیانه و لهجه به زبان ادبی توضیح می شود (ستون قاموسی) معمولا چنین تشکیل می شود که: در آغاز کلمهٔ اصلی می آید (که بعضی اوقات با اشاره ها یی در بارهٔ نظم فونتیك آنها همراه است) و پس در قوسین شکل ادبی کلمه و یا معادل ادبی آن آورده می شود و بعد توضیح مفصل با ذکر حتی آنکه در گفتار عامیانه بکدام معنای استعاری بکار می رود داده می شود و در انجام جمله ها یکه این کلمه را در بردارد نقل می شود .

باید یاد آور شد که تلفظ ادبی کلمه همیشه پیدا یی آن نمی آید. در صورتیکه شکل فونتیك کلمه کاملا دیگرگون شده باشد و در اثر تغییر شدید تلفظ وحتی املای آن عوض شده باشد. مولف برای فهم آسانتر آن تلفظ ادبی را می آورد مثلا برای کلمه (سان) که اصل عربی میباشد معادل ادبی آن آورده نشده است اما هرگاه در پهلوی کلمهٔ (سرحد) که بمعنای منطقه اقلیم سردمیباشد تلفظ ادبی آن آورده نشود با سر حد Sar/had به معنای مرز التباس می شود، در حالیکه کلمه مذکور با (سرد حد) ادبی مربوط است.

در فرهنگ (لغات عامیانه) همه جا تلفظ کلمات با اعراب تشخیص و باصطلاح واول های مجهول با خط زیر حرف (v) نشانی شده است و در صورتیکه کلمه یی با املای واحد دو تلفظ مختلف ودو معنای مختلف داشته باشد، برای دوری از غلطی تلفظ آن نشان داده می شود مثلا بگی bagi (با فتح حرف اول) وسیله حمل و نقل وبگی begi (با کسر حرف اول صیغه امر ازفعل «گرفتن») و همچنان در مورد کلمه های شیر (با یای مجهول) حیوان که به یای معروف مایع نوشیدنی میباشد گاهی از بودن یا نبودن اضافت سخن میرود مثلا کلمه (سرخط) بدون اضافت، خطی که شاگرد از روی آن خوش نویسی را تمرین میکند و بااضافت مرز وسر حد معنی میدهد.

تقریظ نویسان (لغات عامیانه) را فرهنگی مبدا نند که بادرنظر داشتن جدید ترین روشهای علمی تالیف شده است (پیتاجب) «درواقع مولف از بعضی راه و رسم قاموس نویسی معاصر استفاده کرده است که این کتاب لغت را از (افغان قاموس) ممتاز می سازد. یکی از جهات قوی فرهنگ مذکور اشاره ها ییست که برای مشخص کردن کلمات یکه از لهجه ها گرفته شده، لغات زبان اوباش، زبان اطفال و کلمات متقدمی بکار رفته است و البته قابل یاد آوریست که هر دو نوع چه کلمه های واقعا قدیمی و متروك و چه کلمه هایی که بتازگی از کار برد افتاده است

در فرهنگ ((لغات عا میا نه)) با تلفظ ((قدیم)) مشخص شده است .

مولف علاوه بر اشاره هائیکه ذکر کردیم در بارهٔ خصوصیت استعمال کلمه ها نیز تذکراتی داده است، مثلا خصو صیات کلماتیکه زنان بکار می برند مانند صدا ها،مثل ها،دشنامها،دعا ها بددعا ها،طور مثال زیر عبارت((سیا ہی و سفیدی)) میخوانیم: در محاورهٔ ز نان«جادو»معنی میدهد، تذ کر مشابه به آن در مورد عبارت «گوش شیطان کر !» که حین تـو صیف از حادثه یی،چیزی و ترس از زایل شدن آن خوبی گفته می شود،نیز بنظر میخورد. از روی ((لغات عامیانه)) می توان در بارهٔ خصو صیات زبان زنان در افغانستان به نـایجی رسید.اکثر کلما ت از نظر سبك عادي در گفتار ز نان کیفیت خاصی می یا بد مثلا کلمه فیسوك Fiçôk که در محاورهٔ زنان ـ مغرور و از خود راضی معنی میدهد .

داخل کردن چنان نمو نه های اشتقاقی کلمات که از آن می توان کلمه های فر او ان دیگری سا خت و از آنجمله کلمه های اشتقاقی و ندی که معنای اصطلا حی خاصی را می رساند مانند: اسم با پسوندهای مصدری و یا عبارات اضافت نسبتی که بایای نسبت می آید .

چون: پپاقی از کلمه پپاخ-کلاه پوست یعنی کسیکه پپاخ می پو شد قدمی به جلو حساب می شود.عبارتهای اسمی چون «سرو جان »و «سروبر»در ستون قاموسی جـداگنجانیده‌می شود. و آن حقیقت تأیید میگردد که این واحد های لغوي، دیگر در شمار کلما ت می آیند.

جادادن بعضی وند های اشتقاقی که مخصوص محاورهٔ کابل است چون کلمات مستقل در ستو نهای قاموس جدا از نظر ما کاملا درست و خاصه آنکه این کلمات با تو ضیحات لازم گر امری نیز همراه است.

همچنان مولف در ساختمان ستون قاموسی نیز تازگی آورده است واز شکل مروج د ر ا کثر فرهنگ های توضیحی واز جمله «افغان قاموس» کنا ر رفته است ، به آن معنی که وند های اشتقاقی را داخل فرهنگ نموده و کلمه های مرکب را در حیطهٔ کلمه اصلی جای داده است .

در((لغات عـامیانه)) کلمات مشتق قاعدة به ترتیب الفبایی عمومی می آ یـد مثلا کلمه ((پکه گوش)) در فرهنگ مذکور ستون قاموسی مستقلی دارد،در حا لیکه در ((افغان قاموس)) در حیطهٔ کلمهٔ ((پکه)) آمده است.

عبارت هایی که در فرهنگ «لغات عامیانه» آمده باوفرت خود اعجاب انگیز است .مولف با تلاش نمایاندن غنای زبان گفتار تنها ضرب المثل ها ومصطلحات نه بلکه انواع عبارتهای مروج در زندگی

روز مره و کلمه ها و عبارت های نداوتعجب وتحسین،درآمد افسانه و غیره را داخل فرهنگ ساخته است.مثلا برای تنها کلمهٔ «بلا» که در کابلی ما نند بلا در تاجکی معانی متنوع دارد در ((لغات عامیانه)) شانزده مرکب فعلی و شش مرکب اسمی واضافی و چا رعبارت اصطلاحی آمده است.برای مقایسه متذکر می شویم که در فرهنگ محاورهٔ فارسی ایران که جما ل زاده تألیفش کرده (۱۳۱) برای کلمهٔ ((بلا)) هیچیك عبارتی نیامده و در فرهنگ توضیحی پنج جلدی معروف علی اکبر نفیسی (فرنود سار)تنها یك عبارت ((بلای سیاه)) آمده است .

ترتیب ثبت عبار تها که در((لغات عامیانه))دیده می شود از روی عنعنه ایست که در بسیاری فرهنگ های چاپ افغانستان و ایران نیز بمشاهده میرسد و آن اینکه تمام عبارات بصورت تمیکا نیکی به کلمه های مرکبی تقسیم می شود که با کلمهٔ اساسی آغاز می یابد (مثلابرای کلمهٔ ((بلا)) (بلا کردن یا بلای بد)و کلمه های مرکبی که در آن پیش از کلمهٔ اساسی کلمهٔ دیگری واکثر ادات می آید مانند:به بلادچار شدن وغیره زیر کلمه اساسی و در یك ستون قاموسی با آن می آید. (در چنین موارد مرکبات فعلی پیش از مرکبات اسمی جای داده می شود)،اما کلمات مرکب نوع اول پایینتر ترتیب الفبای عمومی ذکر می شود که در نتیجه از کلمهٔ اساسی خود جد امیماند و بین کلمات ریشه دیگر جا ی گز ین می شود. و عبارت های مختلف که برای تهنیت وتعارف و سپا سگزاری بکار می رود،مانند:« خیر باشد ! »،(خانه آباد !) عبارتهای آزاد،مانند : «بروتیر شو ! » در ستونهای قاموسی جدا گنجانید می شود .

خصوصیت زبان گفتار مردم در فرهنگ مذکور باتمام احساس تجلی کرده است. کافیست صرف چند مثالی آورده شود، «چاله چاله ریختاندن» و «مشت باد از جنگ» «کاسه خالی» تمام این عبارت ها خواننده را به وسعت فوق العادهٔ کلمات از لحاظ معنی در لهجه و زبان گفتار معترف می ساز د.

باوصف عیب ونقصی که فرهنگ « لغات عامیانه » دارد ازآنرو ارزشمند است که نخستین بار کلمات زیاد زبانی را که مطا لعه اش تازه آغاز شده در حیطه مطالعهٔ علمی می کشاند.این فرهنگ از نظر عرض کلمات و اصول فرهنگ نویسی از عنعنه فرهنگ های قدیمی قدمی بجلو گذاشته ومرحله مهمی در فرهنگ نو یسی افغانی شمرده می شود.نخستین فرهنگ گزا رش دری نیز در افغانستان تالیف یافته است . روابط گستردهٔ بین المللی افغانستان وهمکاری مد اوم اقتصادی و کلتوریش با عده یی کشورها ونیازمندی علمی مردم مملکت در کار و معاشرت باتعداد زیاد متخصصان خارجی از زمان

درازی ضرورت تالیف فرهنگ گزارش از زبان دری وبه زبان دری رابرم ساخته است. (۱) واین مطلب که داشتن فرهنگ های فارسی ودری که خواه در ایران چاپ شده باشد وخواه در کشوری دیگر درشرایط افغانستان بدردخور نمی باشد نیزان نیازمندي را بیشتر بر جسته کرده است. چندسالی قبل به کمک امریکایی ها «فرهنگ مختصر انگلیسی ـ دری» [۱۹۲۹] در کابل چاپ شد. این فرهنگ فوق العاده مختصر و یادقیقتر این لغتنامه ، عمقا جنبهٔ علمی دارد .

مولفان بمنظور آنکه فرهنگ خودرا برای کسان زیادی که انگلیسی میدانند قابل استفاده بسازند ورسم الخط اصلي زبان دري را گذاشته کلمه ها را باحروف لاتین نوشته اند و در الفبای لاتین درازی و اول هاجز در مواردي نادرنشان داده نشده است که خوداز ارزش عملی ومفید بودن لغتنامه می کاهد.

در ترکیب ها و عبارتها حدود کلمه ها درست تعین نشده است (bahar surat بجای ba har surat با badaz an بجای bad az ân) ، عین کلمات به چند بن شکل صوتی می آید ، مثلا در صفحه ۳ میخوانیم pere—shain و در صفحه ۱۸ pere—sha ni ودر صفحه ۳۳ preshani . و خصوصیات خود فهرست لغات انگلیسی نشان میدهد که مولفان کدام روش معروفی نداشته اند. معانی مختلف کلمات انگلیسی ومعانی مجازی آنها چنانکه معمول است در هلالین می آید ، مثلا :

dear (expensive)=gimat, dear (loved =aziz

و کلمه ها عبارتهای انگلیسی یا به دری ترجمه می شود یا مطابق آنها در انگلیسی جستجو می شود. قسمت ترجمه بهسبب آنکه کلمات دری معاصر افغانستان را منعکس می سازد ، زیاد جالب توجه است.

اینک مثالهای از ترجمه کلمه های انگلیسی به دری:

bench = darazchawki
boss = sarkarda
bookcase = almari-e ketab
industrious = kari
Craftsman=khalifa
adult = kalansal
hobby = kar - e Zauqi
to earn (money)-kamai kardan

---

(۱) شماری قدمهای عملی در این سمت سفارت اتحاد شوروی در کابل بر داشته است. چاپ رسالهٔ مختصر مکالمهٔ دری، چاپ لست هایی از کلمه ها واصطلاحات ضروری ، برگزاري جلسه های مترجمین بحث و تحلیل طرق ترجمه از زبان دری و به زبان دری قسمتی از این فعالیتها میباشد.

« در فرهنگ مختصر انگلیسی دری، معنای گرامری کلمه های انگلیسی دقیق نیست ،مثلا کلمه های minor و minority هرد و خورد سال ترجمه شده است که دو می خورد سالی می بایست ترجمه‌می شد. گاه ترجمه اکثر از ذکر کلمه های معمول بدون دلیل احتراز شده است ، چنانچه theatre انگلیسی صحنهٔ تمثیل ترجمه شده در حالیکه تیاتر خودبیشتر معمول است و taxi انگلیسی،موتر کرایی ترجمه شده حال آنکه مردم بیشتر تکسی می گویند ودر مواردی ترجمه بسیار ابتدائیست‌مانند :خوابیدن‌بد - night mare و یا زن‌که پهلوان است - heroin فرهنگ س . ز کـریا چون کتاب لغت بسیار عملی و بسیار ابتدایی درحلقه های وسیع ایرانشناسان وافغانستان شناسان نا شناخته مانده است وبا وصف آن چاپ فرهنگ مذکور مرحلهٔ تازه یی در مطالعهٔ لغات زبان دری شمرده می شود .

علاوه برفرهنگ ها از تحقیقات عبدالحی حبیبی محقق وادیب معروف افغانستان، در بارهٔ زبان هرات قرون وسطی چون منبع ارزشمندی برای مطالعهٔ زبان دری استفاده شده می تواند.

متن کامل انتقادی طبقات الصوفیه ـ اثر تصوفی معروف که دانشمند مذکور چاپ کرده‌است نه تنها با توضیحات مفید همراه است بلکه لغت‌نامهٔ مفصل و تبصرهای دستوری‌نیز باخوددارد[۲ م ۱]
بعض کارهای عملی مولفان اتحاد شوروی وخارجی در بارهٔ زبانهای‌تاجکی و فارسی ولهجه‌های آنها برای لغت شناسی‌زبان دری‌بصورت‌غیر مستقیم‌حایزاهمیت‌است .در آثار مذکور اکثر مواد لغوی مهمی به صورت چند شکل نگارش کلمه‌ویا لست کلمات‌جا داده‌شده‌است[۷۹ ، ۸۳ ، ۱۶۵].
آثاریکه مخصوصاً در لغت شناسی فارسی وتاجکی نوشته شده‌است آنقدر زیادنیست. یکی از آن جمله کارجالب ر . ز . روزنفیلد در بارهٔروابط زبان فارسی‌وتاجکیست که‌نخستین مطالعهٔ‌مقایسی لغات‌زبان تاجکی باکلمه های زبان فارسی معاصر است [۵۸].در این کار مختصر وگزارش گونه سوالهای اساسی مطالعهٔ مقایسی دو زبان مذکور طرح شده است . الف: فرق هستهٔ‌اساسی کلمه های تاجکی وفارسی در حالیکه بسیار باهم شبیه اند.ب: کاربرد کلمات کهنه‌در زبان تاجکی (نظر به‌زبان‌فارسی) که‌بیشتر بلهٔ‌میراث دری کلاسیك در آن می چربد.ج)قانونمندی شدت اختلاف کلمه های هر دو زبان درآینده بر اساس اختلاف‌منابع اخذ کلمه های بیگانه. پیشرفتهای جدیدیکه بعداز برقراری حکومت‌شوروی در تاجکستان نصیب زبان تاجکی‌شده‌است. کما بیش همزمان باچاپ اثر روزنفلید در آثار جامعهٔ زبانشناسان پاریس‌مقالهٔ بزرگ‌ژیلبر لازار

ایران شناس فرانسوی تحت عنوان ((خصوصیات زبان تاجکی)) که بر اساس مقایسه استوار بود ـ چاپ شد. [۱۲۴]

ژیلبر لازارگو یا با این مقالهٔ خود زبان تاجکی را برای دانشمندان غرب نخستین بار معرفی کرد ودر واقع نخستین کسی بود که علمای غرب را با پیشرفتهای محققان شوروی در زمینهٔ مطالعهٔ زبان تاجکی آشنا ساخت. سزاوار یاد آوریست که لازار پیش از همه در غرب به مقایسهٔ زبان تاجکی وفارسی واین هر دو با زبان دری تلاش ورزیده است.

ژ. لازار در مقالهٔ خود خصوصیات گرامری و لغوی زبان تاجکی را (به اساس تحقیقات دانشمندان شوروی) شرح نموده وآنها را نه تنها بازبان فارسی که با خصوصیات زبان دری تا آنجا ئیکه برایش معلوم است مقایسه میکند ودر عین حال بصورت کل در موارد ی نتیجه گیری و تعمیم های مهمی که هر چند مقدماتیست، انجام میدهد.

از کتاب مقاله هایی در لغتشناسی زبان دری

لوحهٔ دل

سر لوحهٔ غمخانهٔ دل چهره زرد است
سیمای بغم خفته نما یشگر درد است

این قلب که آتشکدهٔ عشق بتی بود
در سینهٔ من مرده چو خاکستر سرد است

حبیب الرحمن هاله

پوهاندمیر امان الدین

تفکر، یاد آوری وتخیل

قسمت دوم

اما بخاطر آوردن تنها مربوط باین نیست که خاطرات یا تجارب در ذهن یا حافظه نگهداشته شده بلکه برشته ها یا زنجیر های ارتباطی هم متکی است. یك چیز چیز دیگر را بخاطر می آورد وهرگاه عملیه یاد آوری را ادامه دهیم بشگفت خواهیم شد که چه تجارب گذشته وسابقه راه خود را بساحه شعور پیدا کرده وبیاد می آیند. تخنیك یاروش تحلیل روحی برتداعی یا ارتباط تجارب وحادثات بنا یافته است. موقعیکه بیمار به تحلیل روحی معروض میگردد وتشویق میشود که بگذارد افکار بدون انتقاد بخاطره خطور کند وهر خاطره بتعقیب یك خاطره دیگر باساس تداعی یا ارتباط باهمی که بوسیله آن هردوخاطره درذهن بهم بسته شده اند ـ بذهن میاید. معنی تداعی البته همین است که یك خاطره دیگر را که بان ارتباط یاالحاقی دارد بذهن دعوت میکند و تداعی باساس قوانین صورت میگیرد وآن قوانین عبارت اند از قرابت یا مجاورت ومماثلت یا مشابهت. قانون قرابت یا مجاورت این معنی را میدهد که هرگاه دوحادثه یاد وتجربه تقریباً مقارن همدیگر ویا در یکجا واقع شده باشد یکی بخاطر آمد ـ آن دیگر رابذهن دعوت و حاضر میسازد. هرگاه رفقا با همدیگر شامگاهائی یکجا میشوند تمام شام را بیاد آوردن خاطره های یکسیله را که با همدیگر در بغمان بآن شرکت کرده بودند بصرف میرسانند. برای شان بسیار آسان است که وقایع و سرگذشت آن روز را بیاد آرند وعلت آن هم همین است که قانون مقارنت اعمال نفوذ می کند. درذهن بعضی کسان قانون مقارنت به بسیار شدت عمل میکند وبا ندازهٔ که شاید اسباب ناخوشی بعضی کسان دیگر را که مجبور اند بهر گوئی نفر مذکور در باره سیله آن روز گوش دهند. زمانیکه درباره یك حادثه یا تجربه که برایشان گذشته سخن شروع میکنند ویك حادثه بی حادثه دیگر که بصورت واضح با هم مقارن

بوده‌اند ذکر شده میرود ،شنوندگان دق‌می آ رند.

هرگاه دو حادثه یا دو تجربه در زمان واحد یا در آن و احد از لحاظ مشابهت با همد یگر –بیاد آورده میشود قانون مشابهت اعمال نفوذ می کند. من بیاغلی احمد را در یك جلسه عمو می می بینم دیدن او جلسه دیگری را بیادم می آرد که چندماه قبل در آن شرکت جسته بودم نه از رهگذر اینکه در آن جلسه احمد هم شرکت داشت بلکه از این خاطر که وی با نفری که در جلسه گذشته سخن رانی کرده بود شباهتی دارد .در فصل پنجم شخصی راذکر کردم که بمن گفت از تونفرت دارم اما علت آن را گفته نتوانست در اثر تحلیل وتجربه معلوم شد که قانون مشابهت در ین کیفیت ذیدخل بود و بصورت غیر شعوری سرا با کدام او درزاده خود که خوشش نمیامد ارتباط داد .پس باساس قانون مشابهت تجاربی که با هم شباهت دارند یکی دیگری را بذهن دعوت کرده و بیاد میارد .

یك قانون دیگر هم باید ذکر گردد و آن عبارت است از قانون « تسلسل، دلچسپی وعلاقه » پیغله راضیه یك نفر رئیس را بیادم می آرد که وی بحیث سکرتر او کار میکرد .چون من هیچوقت هردو را با همدیگر یکجا ندیده ام بنا بر آن اگر رئیس بیادم می آید قانون مقارنت نه از لحاظ مکانی و نه از لحا ظ زمانی در آن ذیدخل است و همچنان قانو ن مشابهت هم تطبیق نمیشود زیر ا هرد و با همدیگر از هیچ لحاظ شباهت ندارند. یگانه چیزی که بیادم است همین است که بیاغلی احمد وقتی بمن گفته بود که راضیه بحیث سکر در فلان رئیس کارمیکند. از لحاظ همین قانون تسلسل علاقه است که من می توانم یك تجربه مشخص را بهتر بیاد آورده بتو انم. ز مانیکه کتب مربوط بآن رامیخوانم وحتی دیگر موضوعاتی که بان رابطه قریب داشته باشد. براي مثال غریزه انسانی ر ا از نظر گذر اندیم هر قدر بیشتر کتب د ر مو ضو ع غر ایز مطالعه کنیم موضوع راخوبتر بیاد آورده میتوانیم و از ین هم بهتر اگر روان شناسی حیوانی را که بتمایلات حشری بسیار نزدیکی دارد درین موضوع مطا لعه بنما ئیم .

بطور خلاصه :–بیاد آوردن یا حافظ تولید مجدد تجار ب یادراکی سابقه است از طر یق تصور یا تخیل ذهنی که از لحا ظ نوعیت از شخصی بشخصی فرق دارد. در بعضی جنبه بصری حاکمیت دارد ود ر عده جنبهٔ سمعی قوی تر است . اما بیاد آوردن ممکن است صرف از این رهگذر که تجارب سابقه در خارج ساحه شعوری ذخیره شده نگهداشته شده است. بیاد آوردن چیزی (حوادث) تازه و اضح ومکرر آسان تر است نسبت بچیز های کهنه تاریك وخیره ونادر الوقوع .بیاد آوردن بر قوانین قد اعی هم اتکا دارد که عبا رت اندازسه قانو ن :

(۱) مقارنت . (۲) مشابهت و (۳) تسلسل دلچسپی . دلیل اینکه چرا بعضی تجا رب سابقه را بیادآورده نمی‌توانیم این است که هنگام وقوع تجارب مذکور نتوانستند بایکدرجه کافی و ضاحت برذهن ما انطباع بگذارند ویابنابر کدام فعالیت غیرشعوری ذهن که انطباع آن تجربه یاحادثه را رد کرد وازیا زگشت مستقیم آن به سویه شعوری جلوگیری بعمل آورد .

حال بیائید تخیل را که اساساً ازیاد آوری ازلحاظ اینکه آزاد ی بیشتر دارد متفا وت است تحت مداقه قرار دهیم . و ظیفه یادآوری است که تصاویر را که باتجارب سابقه مماثل اند مجدد تو لید کند . امااول الذکر یعنی تخیل می‌تواند ازین تصاویر یک تصویر ذ هنی تشکیل داده وآ ن را با آینده ر بط دهد . مثلاً زمانیکه باعمار یك عما رت یا منز لی که آ ن ر ا هیچ ند یده ایم بفکر می‌افتیم . این عملیه بر سه قسم است :

(۱) تفریق وانفصال کدام منزلی را که دیده ام شاید خوشم آمده است . اما موقعیت آن خوشم نمی‌آید تخیلم مراقدرت می بخشد که این تعمیر رادرخارج شهر محاط بیك باغ قشنگ و زیبا تصور بنمایم .

(۲) ترکیب یا اضافه کردن منزلی که خوشم مآیدشاید فاقد پا ره تسهیلات باشد وتخیلم این تسهیلات را برای آن می‌تراشد .

(۳) تعاوض : در منزل تخیل اطاق های خواب منزل دوم رابیك اطاق بزرگ تفریحی برای اطفال عوض میکنم .

بدینتر تیب از سه عملیه تعمیری تخیل نام برده شد . حال بیائید فکر کنیم که چه مقاصدی زآن متصور است . ویابرای چه هدف هایی بکار برده شده می‌تواند . پنج هدف یامطلب راتشخیص داده می‌توانیم : تقلیدی ، ابتکاری ، عملی ، بدیعی و آیدیالستیك . هرگاه بگفتن یك قصه که از زبان کسی دیگر شنیده ام مبادرت می‌ورزم شاید گفتار او را الاقل از لحاظ نگهداشتن ساختمان عمومی قصه تقلید نمایم . اگرچه امکان دارددر بعضی جاها تخیل خو دم یکان تفصیل مزید علاوه کند . هرگاه مطلب ابتکار باشد امکان دارد آنچه را شنیده ام یا خوانده ام عیناً تو اید ننمایم بلکه برای اینکه از آن حظ برده شود چیزها یی بآن علاوه میکنم که زاده دماغ خودم باشد . حال اگر تخیل من برای کدام مطلب مختص عملی باشد بایستی بآنچه واقعی وحقیقت باشد ا همیت قا یل شوم . مهند س تعمیر و می نقشه یك شفا خانه جدید را طرح میکند بایستی هم بجنبه عملی و هم بجنبه تفریحي

آن وقعی قایل شود وباید فکر کند که چه امکانات وجود دارد و کدام جنبه ها تعمیر را خوشنما وجالب میسازد. البته می‌تواند جنبه عملی را کنار گذاشته وچیزی بوجود آرد که جنبهٔ بدیعی داشته وآنقدر ها تابع چیزهای واقعی نباشد. این کیفیت برا کثر هنرمندان صدق می کند. در بنجا دربکار بردن قدرت تخیل خود آزاد برامت. اگرچه نتیجه تخیل اوبصورت واقعی بیانگر حیات یاز ندگی نباشد . ازطرف دیگر کار یا محصول تخیل یك نویسنده شاید از زندگی طوری که ما با آن آشنا هستیم بعید اما ماورای قدرت بشری نباشد. یك نفر عالم اجتماعی که آید یالست باشد سعی میکند تخیل خود را برای ایجاد یك دنیای جدید بکار ببرد. البته امکان دارد که تخیل اواز لحاظ عدم توجه بواقعیت های حیاتی کاملا خیالی باشد ودر حالیکه امکان دارد دلچسپی وعلاقه بعضی ها راجلب کند ویا اینکه ایشان را شیفته خود سازد اما بسیار امکان دارد که منظورشان واقع نگردد. زمانیکه تخیل از احاطه واقعیت وامکانات بکلی خارج میگردد بیك کیفیت بالکل خیالی و تصوری منتهی میشود و این قسم تخیلات بیشتر در زمان طفولیت و بچه‌گی پیشا زده سالگی صدق میکنند . اطفال تخیل ابتکاری خود را برای اعمار سرزمین پریان بکاربرده وخیال میکنند که خودشان درجهان سرزمین پریان زندگی دارند تااینکه مجدداً برایشان صدا میشود که بدنیای واقعی آمده وغذای اصلی خود رابخورند ولباس اصلی خود را بپوشند ویا اسخاص وچیزهای واقعی بسر برند. ازین رو تخیل باید تا اندکی ازیکطرف باعلمیت واز جانب دیگر باخیال و تصور مدرج میگردد .

بنابران تخیل یك عملیه ضروری ولازمی تمام حیات روحی است زیرا ننها بهمین وسیله میتوانیم از زمان حاضردرمان آینده سفر کنیم. بوسیله آن می توانیم بصورت خیره ببینیم که در خیال یا پیش روی ما چه امکاناتی موجود است. وبدون آن ـ انچه را پیشرفت وترقی می‌نامیم بدست آورده نخواهیم توانست وهکذا تصور یاتخیل ادراکی که بعقیب آن می آید تحقق نخواهد یافت زیرا ذهن ما در گذشته ریشه داشته و بوسیله زمان حاضر احاطه گردیده وازان دوخود راجداساخته نخواهد توانست.

تفکر مفهومی: - بیسر گفته است که تا اندازه که به مدرکه هاتصاویر و مفاهیم عکس العمل نشان میدهیم تفکرنوعی از کردار است واین درحقیقت همین معنی رامیدهد که تفکر یك عملیه ذهنی است ومتکی بسه سویه می‌باشد: (۱) متضمن درك (ادراکی) است (۲) متضمن خیال یاتخیلی است) (۳) متضمن مفهوم است. درسویه اول بتجارب واقعي آني ويا همان لحظه

مربوط است، یعنی بتجارب سمعی، بصری، ذایقه‌وی، لمسی و شمی. مرحلهٔ یاسویه دوم آزاد تراست طوری که دیدیم تخیل برای ابتکار وساختن تصاویر ذهنی ازتصویر های مختلف دیگر بکار می‌رود تفکر بساحه مفهومی آزاد تر است وبه مدرکه ها وتصاویر ارتباط نگرفته بلکه برمفاهیم و ارتباطاتها و معنی آن ها اتکا دارد. مفهوم عبارت از یک خیال عمومی است که از راه عملیه تجرید ذهنی از یک عده اشیا شیکه حسا پیز پیدا ر ه عناصر باشد ـ با نمبر سهم برای مثال یک عده افراد انسانی را با هم مقایسه کرده واوصاف مشترک آن هاراتجربه نموده وبیک مفهوم عمومی توصل می‌یابیم وآن لفظ «انسان» است ، از مفهوم های دیگری ازقبیل زن، خانه، کاروغیره متذکر شده می‌توانیم وبعد دقیق شده می‌توانیم که چطور تمام آن ها با همدیگر ارتباط دارند. زن ومرد از طریق حیات خانوادگی، امکان دارد معنی ها و مفاهیم تغییر یابد برای مثال لفظ مرد بکسی صدق میکرد که موی کوتاه داشته پطلون و کلاه می‌پوشند. لیکن درین روزها مردان موهای خود را دراز می‌گذارند وزنان پطلون می‌پوشند که باین حساب آن مفهوم سابقه ازلفظ مرد خارج شده است. پس باید درجستجوی کدام عنصر مشترک دیگر شویم که از روی آن مرد را از زن فرق بنمائیم. مراجعه باختلافات فزیکی بین زن ومرد امکان دارد موضوع را حل کند وبا ین سوال جواب تهیه کند که «مفهوم مردچه معنی دارد»

دو نوع مفهوم وجود دارد: یکی مفهوم روحیاتی و دیگر مفهوم منطقی. ملر Miller در اثر خود بنام «روانشناسی تفکر» چنین میگوید: مفهوم روانی یاروحیاتی رامیتوان مفهومی تلقی کرد که در دادو ستد تجارت ومعاملات روزمره بدون تعمق وتفکر بوجود آمده است وعناصر معنی بالنتیجه بصورت کامل وبطورصریح بشعور آورده نشده، زنان ومردانیکه هیچوقت نمازشان راقضا نکرده اند وروزه شان را هیچوقت نخورده اند و با طر افشان نیز اشخاصی مثل خودشان وجود دارند. شاید اصطلاح «غریزه مذهبی» را استعمال کنند. اما این مفهوم مفهومی است که بدون تعمق وبدون فهم روشن وواقعی سمعی غریزه بوجود آمده. مفهوم منطقی محصول تفکر یاتعمق است یا طوری که ملر میگوید «مفهوم منطقی را میتوان تعریف کرد که آن مفهومی است که در اثر تفکر و تعمق تعمیری بمیان آمده است. و مفهومی است که در آن بالتیجه عناصر معنی بصورت کامل واضح وروشن درشعور آمده ودر ذهن تنظیم وتشکل یافته» پس کسیکه بصورت

دقیق فکر میکند و می داند که مفهوم «غریزه» یك خصوصیت مختص کرد ار بشر است که منشاء آن بکردار حیوانی ارجاع شده می توانند. اصطلاح غریزه مذهبی را استعمال نخواهد کرد. بلکه اصطلاحات دیگری از قبیل نیازمندی مذهبی، دلچسپی وعلاقه مذهبی را ابکار خواهد برد. البته نباید چنین نتیجه گرفت که مفاهیم روانی همیشه غلط ومفاهیم منطقی همیشه درست است. زیرا طوریکه ملر میگوید: (مفهوم روانی انجن که بصورت تدریجی وغیرمعمق ازتجارب روزمره انجنیر انکشاف نموده فی الحقیقه بسیار درست است، درحالیکه میدانیم یکعده زیاد مفاهیم منطقی ساینس که محتاطانه واز روی تعمق بوجود آمده از لحاظ فقدان معطیات مناسب بسیار غیر صحیح میباشد) باوصف آن یك درجه شمره زیادتر صحت را در مفاهیم منطقی توقع می کنیم نه در مفاهیم روانی و منظور تربیت این است که محصلین فهمانده شود که چطور را ز تفکر مفهوم روانی به تفکر منطقی میگذریم.

وقتیکه از روانی منطقی میگذریم نسبت به عناصر فکر میکنیم نسبت بوقتیکه با تجارب ادراکی Perceptual را تصوری سروکارمند اشته باشیم. دراینجا عناصرمربوط و مناسب راتحت تحلیل، تجزیه، تعمید وتر تیب قرار میدهیم. برای مثال اگراز ما خواهش شود که سر مقاله کدام جریده را مورد قرائت وانتقاد قرار دهیم میرویم تحلیل وتجزیه میکنیم و آنهارا بهمدیگر مزج و ترکیب کرده نتیجه را تحلیل میکنیم که درت و طالب و نتیجه در آن بوده است. در تمام این عملیه استدلال و تفکر مفهومی مقدم است عملیکه در استنباط یا استنتاج. وقتیکه یك سیاستمدار نامدار میگوید که جنگ هاقدار زیاد خون ریزی ها عرف زدری واشك ریزی منتج میشود باید استنباط نمود که وی از حقایقی معین میرا ند که در همه جا ـ از ما طالب جنین قربانی و فداکاری است. اما اگر گفته شود که دشمن در حال جنگ ما را ضعف نشان می دهد وما بی غذایی وبولی دروطن شان رو بتنزل است که ما از بی همه ما با اید چنین استنتاج کرد که عنقریب دشمن کاملا مغلوب خواهد شد.

زمانیکه بسوی مفهومی تفکر میکنیم دار میخواهیم بدانیم که مفهوم یا معنی رموز حیات چیست. جنبه های مختلف آن از چه قرار است واساسات آن چیست و پیش از آنکه بچنین تفکر اقدام میکنیم اصلا واضح و روشن باشد که چه میخواهیم بدانیم. بعبارت دیگر از همه اولتر میخواهیم بدانیم مسأله یا پرابلمی که پیش ما امده چیست. در مطالعهٔ روانشناسی موضوع اصلی فهمیدن عملیه های ذهنی و کردار انسان است ویا اینکه معلوم نمودن این است که روح یاذهن چیست وچگونه فعالیت میکند. وقتی

که موضوع علف وروشن گردید آن گاه پیش میرویم وکوشش میکنیم که جواب آن را پید ا کنیم،از طریق مطالعه وجمع آوری فرضیه ها ونظریه های مختلف در باره غریزه‌ونظریه‌های فعالیت‌ذهنی،شعور وغیر شعور ،وماتحت‌الشعور ،هیجانات‌وغیره بمساعی‌خودادامه‌میدهم‌وافکاری را جستجو میکنیم که بسوالات مطلوبه جواب تهیه کند.بالنتیجه حاصله‌از تجسسات خویش یك را ه حل فرضی از طریق تخیلات ابتکاری وتعمیری خود پیدامینمائیم. این‌نوع راه حل مانند فرضیه یك ساینس دان است که بایستی بعدا بوسیله حقایق و معطیات دیگراز حیات ذهنی ما مورد آزمایش وتجربه قرارگیرد وفرضیه مطلوبه این از ما یشات‌را موفقانه طی کند . آنگاه گفته میتوانیم یا ادعا کرده میتوانیم که‌بسوال خودجواب قناعت‌بخشی‌یافته‌ایم.

اما پیش از اینکه فکر کرده بتوانیم بلسان ضرورت داریم زیرا الفاظ نه تنها حامل یاءرادة فکراندبلکه‌برای‌نگهداری اوصافی که باهم مزج و ترکیب یافته وازآن ها کلیه هااستخراج میگردد.در ذهن ما حتمی وضروری‌اند. یکی‌از نویسندگان‌بنام‌ستانت (Stant) میگوید :«لسان وسیله‌یا اله تجزیه وترکیب مفهومی است» مانند عادت حرکی قدم زدن زبان هم بادرکسب گرد د . کتب لسان زمانی آغاز می یابد که طفل شروع میکند بتوالید اصوات وصداها وتقلید صدا های که از دیگران میشنود . این سمبول های‌تلفظی‌بااشیای‌مربوطارتباط پیدا می‌کندوبعد عوض همین اشیا بکار برده میشود .برای مثال طفل صدای«گدی» را بایك آله بازی که جسم شبیه انسان داشته دارای‌دست‌و پاو سر می باشد وآن‌را بادست ته‌وبالامی کند وهنگام خواب در بستر خود باآن بخواب میرود،ارتباط میدهد . بعد ها اگر برای ته وبالا کردن و بازی‌نمودن بآن‌می بیند که‌درك ندارد «گدی» «گدی» صدا می کند وبدینترتیب صدای گدی را با اصل چیز معاوضه‌می کند وبدینوسیله اطرافیان خود را متوجه میسازد که چه میخواهد. حال اگر تمام احتیاجات‌و نیازمندی‌های طفل مرفوع ساخته شود لسان‌غیرضروری خواهد بود . امادیربازود طفل با محیط خود بنوع فعال ودر تماس می‌آید وآنگاه بدانستن زبان برای اظهار خواهشات خود بیشتر وزیاد تر نیازمند میگردد . نوع اصوات و لسانی را که طفل یاد میگیرد طبعاً موقوف بمحیط اوست .هیچ توقع‌نمی توان کرد که طفل زبان از یکی را یاد بگیرد درحالیکه لسان محیط ماحول وی پښتو باشد .اما چیزی که‌مهم است این است که‌از ابتدا طریقه صحیح استعمال الفاظ بوی‌یاد داده شود چه هرلفظ برای یك فکر مشخص سمبول است.تفکر و تکلم

هر دو صرف بوسیله الفاظ صحیح وحقیقی آسان‌ساخته میشود. برای مثال احکام واوامر صحیح ودرست باشخاص داده‌نمی توانیم تا پیش‌ازپیش بصورت واضح فکر نکرده باشیم که چه‌میخواهیم که‌انجام یابد. خط مفاهمه ذهنی بین ما ودیگران لسان است و بدون آن به تنهائی و تجرید باید زیست کنیم. وقتیکه از کدام سرگذشت مشخص خود بدیگران قصه میکنیم بمعاونت الفاظ جنبه های مختلف سرگذشت یا تجارب واقعه‌را از هم جدا کرده و با همدیگرارتباط صحیح داده واز آن تصویری میسازیم که توسط آن آنچه را میخواهیم بدیگران مخابره کرده انجام دهیم آنگاه تصویر توسط ما بوسیله الفاظ به دیگران مخابره میشود واین الفاظ در ذهن شنوندگان تصویری را که‌میخواهیم تولید‌مینماید. بدین طریق ایشان می‌توانند باندازه بفهمند که ما بچه وضعی بودیم وتا یك اندازه‌تجربه که بر ما گذشته است ایشان هم همان تجربه را درک و احساس مینمایند.

یك نکته آخر: مقدار زیاد تفکر انسان بصورت بالکل واقعی و دقیق تفکر نیست بلکه از رهگذر تکرار مسلسل الفاظی است که برای سخن گویان کم یا هیچ معنی ندارد. برای مثال بنوعی که بعضی مردم کلمه های مذهبی کلمه شهادت وامثال آن را تکرار میکنند این نوع تفکر زاده عادت است. ذهن صرف بیك جریان یا سیل کلمات که بدون زحمت وکوشش و یا سعی جاری میگردد می‌پردازد. اما در تفکر مفهومی افکار مثلیکه در جمله های که طور میخانیکی بدون دانستن مفهوم ومعنای آن یاد گرفته شده‌مثلا بجریان نمی یابد بلکه نخست افکار انتخاب بصورت مناسب مرتب و باساس هدف مطلوبه تنظیم می یابد. برای مثال ادای کلمه شهادت یك عادت لسانی است اما ایراد یك نطق یا بیانیه مبتنی بر انتخاب وتنظیم افکار است که بعد آن افکار مذکور در قالب الفاظ مناسب اظهار میگردد.

از علمای معاصر افغانی — پوهاند عبدالحی حبیبی

وفات حضرت استاد مرحوم مولوی ابوالوفای افغانی

حدود ۱۳۰۰ ش بود که من در مکتب ابتدائی تجارشهر قندهار درس میخواندم، در مسجد خانوادگی کوچه بامیزائی قندهار باشخص عالم نحیفی که قد دراز وریش سیاه و چشمان بادا می نافذ واخلاق شریف وزبان فصیح وروش بسیار جذاب پدرانه داشت، مواجه گشتم، وی قاری جید قرآن عظیم وفقیه بزرگ و مفسر ومحدث وبا علوم اسلامی کاملا آشنا بود، امام مسجد ماوهم مدرس نامی و استاد بزرگ بود. حلقه تدریس علمی و شاگردان فراوان داشت. مردم اورا به احترام وبمنزلت استاد نافذ الکلام میدانستند و وی، زندگانی مجرد زهد و تقوی داشت ودر حجرهٔ مسجد زندگی میکرد، صایم النهار و قایم اللیل بود، و در علم قرائت به مکتب های مختلف این علم درس میدادو بزبان پشتو دری واردو وعربی سخن میگفت، واسلاف او از بارکزائیان ارغسان قندهار بودند. من بعدازوقت مکتب بمحضر شریفش میرفتم قرآن عظیم را با مبادی تجوید وهم مبادی صرف ونحو، فقه وعلوم ادبی را از وی بوجه احسن و اسهل یاد گرفتم واو مانند مربی دلسوز وپدر مهربان بمن درس میگفت و آنچه ازو آموختم تا کنون زاد راه منست.

استاد مرحوم علوم اسلامی را در مدارس هند در حلقه هاي علمي علمای نامور آنجا مانند حضرت شیخ الهند مولانا محمود الحسن ومولانا انورشاه کشمیری و دیگر اساتید بزرگ خوانده بود و همواره میگفت: من باآب وهوای دکن هند عادت گرفته ام، ولی اگر در سه چهار سال هوای قندهار و وطن خود را تنفس نکنم مریض میشوم، بنا بر ین همواره درمدت چهار وپنج سال باری خود را باین سرزمین زیباو متبرک میرسانم وفقط تنفس هوای این گلزمین پرفیض، جانی تازه ونیروی روحی و بدنی می بخشد.

استاد به ادبیات پښتو و دری و عربی و اردو نیز نیک آشنا بود و بعد از اوقات جدی تدریس چون از حلقهٔ درس بر میخواست تفکه و کار ذوقیش خواندن اشعار خوشحال خان و حمید و شیدا و دیگر شعرای پښتو و دری بود و اکثر دواوین نادر و نایاب شعرای پښتو را بخط خود نوشته و نقل گرفته بود. گاهی بمن هم اوراقی دادی، تا برای او [illegible] و هم خودم بخوانم، وی ذخیره کافی از ین گونه دواوین نایاب داشت و هنگامیکه در کابل «پښتو ټولنه» تاسیس شد، تا دم مرگ رابطه خود را با این موسسه و هم انجمن تاریخ قایم داشت. در مسایل لسانی و ادبی و تاریخ وطن خود دلچسپی فراوان میگرفت و در دادن نقل نسخه های نایاب ادبیات پښتو با موسسات وطن و موسسات ادبی وطن دریغ نمی کرد. در سنه ۱۳۱۷ ش هنگامیکه این حقیر با [illegible] شاغلی محمد داود موسس جمهوریت رئیس دولت و صدراعظم دولتی و نایب الحکومه آن وقت هند رفتیم دیوانهای خوشحال خان و عبدالقادر خان و احمد شاه بابا را [illegible] استاد مرحوم [illegible] و نسخهٔ نایاب و ارزشمند خطی این دیوانها را [illegible] که در طبع آن کتب یکی از مدارک من بود.

حضرت استاد مرحوم بعد از ۳۰ سال [illegible] از قندهار به حیدرآباد دکن رفت و در آنجا بنای یک موسسه علمی را بنام «احیاء المعارف النعمانیه» در سنه ۱۳۴۸ قمری گذاشت و هدف این موسسه [illegible] این بود که کتب نایاب فقه حنفی را از موزیم ها و کتابخانه های دنیا مخصوصاً استانبول گردآوری [illegible] طبع و نشر نماید.

[illegible] خزانه یی برای این کار فراهم آورد، و به همکاری علمای بزرگ هند و مصر و [illegible] عربیه نوادر کتب مذهب حنفی را از زوایای فراموشی کشید، و بعد از تصحیح و ترتیب [illegible] های از قادی چاپ و نشر کرد که در ین کار عالم مستشرق معروف [illegible] آلمانی هم با این موسسه همکاری کردی.

استاد اکثریت اوقات عمر خود را بکار تدریس فقه و قرائت و تصحیح و نشر نوادر کتب قدیم و هم بپرورش شاگردان زیاد [illegible] در هندوستان و غیره در عمد صرف کرد. مجرد زیست، دقایق زهد و تقوی و رزق حلال را فراموش نکرد، ولی در عین این حالت مرد زاهد خشک سخت گیر کهنه پرستی نبود هنگامیکه به وطن می آمد جوانان و سران، علماء و عامه بدور او فراهم می آمدند، و از صحبت دلپذیرش حظ می بردند. در خارج وطن هر هموطنی را که میدید او را می نواخت و بزبان او با وی گپ میزد

او از دیدن یکتن هراتی یا قند ها ری یا اندخو یی یا کابلی ومزاری آنقدر مشعوف می شد که از فرط مسرت اشکها ز دیدگانش سرازیر می شد ومیگفت: او! یا زبوی وطن بمشام من رسید. الحمدلله والمنه.

استاد مدت ۵۰ سال در هند با پاسپورت افغانی باقی ماند وهمواره با فغان بودن خود افتخار کردی و از مفاخر افغانی دفاع نمودی ودربین علماء هند به ((الافغانی)) شهرت داشت وگاهی او را ((امام حنفی)) گفتندی.

سفر آخرین حضرت استاد بوطنش در زمستان ۱۳۴۸ ش بود که از راه پشاور بکابل آمد ومدتی درین شهر اقامت گزید وبسا از جوانان وپیران ازمحضر شریفش استفاده کردند. ازینجا بقندهار وهرات تا برنا باد اوبه رفت ودرهر جا صدها تن از شاگردان ومخلصان او را استقبال کردند. نویسنده حقیر نیز همواره درکابل بملاقات او رسیدمی وبدرک فیوض پرداختمی، مکاتبه های ما هم همواره دوام داشت، تا که دوسه ماه قبل نامه یی از یکتن شاگرد وفرزند خوانده اش، ازدکن رسید و بکمال حسرت اطلاع داد که حضرت مولانا واستادی روز چهار شنبه ۲۳ جولائی ۱۹۷۵ (اول اسد ۱۳۵۴ ش) ساعت هفت صبح بمرض ذات الجنب مرحوم شدند.

نام وی محمود شاه وشهرتش ابولوفاءلافغانی وپدرش مولوی مبارکشاه قادری نام داشت. که از ارغسان قندهار بود، تولدش ماه ذیحجه سنه ۱۳۱۰ قمری و عمرش ۸۵ سال است. گاهی به پښتو شعر هم میگفت که نمونهٔ اشعارش بین ۱۳۱۰ و ۱۳۲۰ ش درطلوع افغان قندهار نشر شده است.

حضرت استاد مرحوم کتابی درعلم تجوید بنام دلیل القرآن بزبان پښتو نوشته که بارها طبع شده و مورد استفاده طلبه تجوید القرآن است.

اینک بذکر کتبی می پردازیم که مستقیما بقلم حضرت استاد مرحوم تصحیح و ترتیب وطبع شده ویا زیرنظارت او همکاران وشاگردانش تصحیح وتحشیه کرده واز طرف اداره احیاء المعارف النعمانیه که سمت ریاست آنرا داشت ازحیدر آباد دکن طبع و نشر کرده اند:

۱- کتاب الردعلی سیرالاوزاعی درحدود ۱۰۰ صفحه.

عبدالرحمن بن عمرواوزاعی (۸۸-۱۵۷ ق) امام فقه و زاهد شام وصاحب فتوی و کتاب السنن و کتاب المسایل بود که ۷۰ هزار مساله راجواب گفته ودر اندلس تا زمان حکم بن هشام بحکم او فتوی میداد (الاعلام ۴-۹۴) این کتاب ناشناخته ازروی نسخه نایاب عربی ترتیب وطبع شده است.

۲- اختلاف ابی حنیفه و ابی لیلی از امام ابویوسف:

۳ ـ امام ابویوسف یعقوب بن ابراهیم کوفی (۱۱۳-۱۸۲ ق) و قاضی و تلمیذ بزرگ امام ابوحنیفه و صاحب کتاب الخراج والاثار است .
وی کتابی بنام فوق نوشته و دران اختلافات امام ابویعلی یکی از تلامذ امام ابوحنیفه را با استادش در فقه فراهم آورده است .

۴ـ شرح الصدر السهید لکتاب النفقت علی الاقارب ، که آنرا ابو بکر احمد بن عمر خصاف متوفا (۲۶۱ ق) تالیف و صدر شهید فقیه معروف حنفی متوفا ۵۳۶ ق شرح کرده است.

۵ـ الجامع الکبیر از امام محمد بن حسن شاگرد امام ابو حنیفه که در سنه ۱۸۹ ق وفات یافته و این کتاب او مشتمل بر فروع فقه حنفی است و شروح زیادی دارد (: کشف الظنون ۱ ر ۵۶۷ مخ)

۶ـ النکت : شرح شمس الائمه سرخسی بر زیادات امام محمد و شرح آن از ابی نصر احمد عتابی بخاری متوفا ۵۸۶ ق).
ابوبکر محمد بن احمد ابی سهل سرخسی حنفی متوفا در حدود ۴۸۳ ق از اعاظم رجال فقه حنفی است که النکت زیادة الزیاد را در محبس اوزگند تالیف کرده است (کشف ۲ ر ۹۶۳) .

۷ـ مختصر الطحاوی فی فروع الحنفیه از امام ابوجعفر احمد بن محمد (متوفا ۳۲۱ ق) که شروح فراوانی دارد واز کتب معتبر حنفیه است (کشف ۲ ر ۱۶۲۷)

۸ـ مناقب الامام الاعظم و صاحبیه : از حافظ شمس الدین ذهبی (متوفا ۷۴۸ ق) با تعلیقات شیخ محمد زاهد الکوثری.

۹ـ اصول الامام شمس الائمه سرخسی ، ابو بکر محمد بن احمد سابق الذکر در اصول فقه که در زندان خوارزم تالیف آنرا اغاز کرده و تا باب شروط رسانده و بقیه آنرا بعد از رهائی سجن در فرغانه املا کرده است (کشف ۱/۱۱۲)

۱۰ـ کتاب الاثار از محمد بن حسن شیبانی متوفا ۱۸۹ ق به تصحیح وتعلیق مهدی حسن شاه جهان پوری . ۳۰۶ صفحه طبع ۱۹۶۵ م .

۱۱ ـ کتاب الاصل از محمد بن حسن شیبانی جزؤ اول طبع ۱۹۶۶ م . این کتاب را حاکم الشهید ابوالفضل محمد بلخی متوفا ۳۳۴ ق بنام الکافی اختصار کرد و بعد از آن ابوجعفر حاکم محمد بلخی متوفی ۳۶۲ ق آنرا شرح داد وهم صدر السهید عمر بن عبد العزیز مازه ۴۸۳ - ۵۳۶ ق) شرحی بران دارد ، ۴۵۲ صفحه طبع ۱۹۶۶ م ، که شروح دیگری هم دارد.

(۱۲) العالم والمتعلم طبع ۱۳۴۹ کتابیست منسوب به امام اعظم ابوحنیفه .

(۱۳) فهارس صحیح البخاري تالیف مولانا شیخ رضوان محمد رضوان .

(۱۴) کتاب الاثار از امام ابو یوسف سابق الذکر با تعلیقات .

(۱۵) شرح صدر الشهید از امام ابی بکر سرخسی محمد بن محمد بن محمد مشهور به صدر الشهید صاحب کافی فی فروع الحنیفه در سنه ۴۳۳ ق شهید شد که در کافی خود احکام مبسوط امام محمد بن حسن وجوامع اورا فراهم آورده بود .

(۱۶) الحجه علی اهل المدینه : کتابیست در چهار جلد از امام محمد بن حسن شیبانی سابق الذکر:
جزء اول ۴۹۰ صفحه طبع حیدر آباد هند ۱۹۶۵ م .

جزو دوم ۸۱۶ صفحه	رر	رر	رر	۱۹۶۸ م
جز وسوم ۵۵۷ صفحه	رر	رر	رر	۱۹۶۹ م
جزو چهارم ۸۴۴ صفحه	رر	رر	رر	۱۹۷۱ م

این بود برخی از نشرات و مطبوعات احیاء المعارف النعمانیه که موسس و رئیس آن استاد مرحوم افغانی بود .

وفات این عالم نامور افغانی در تمام مطبوعات اسلامی با تأسف تلقی شد وما برای نمونه چند سطری را از جریدة الحق ار دو طبع دارالعلوم حقانیه اکوره ختك (پشاور) ترجمه میکنیم که با جمعیة العلماء اسلام تحت قیادت مولانا مفتی محمود رابطه دارد والحق در شمارهٔ ۱۰ جلد ۱۰ سپتمبر ۱۹۷۵ در بارهٔ وفات استاد افغانی چنین می نویسد :

«در حیدرآباد هندوستان درماه گذشته حضرت مولانا ابوالوفاء افغانی قدس سره وفات یافت . مرحوم در علم وتقوی وزهد و کمالات ذاتی یگانه دهر واز ائمه عظیم فقه حنفی بود که تمام عمر خود را به احیای آثار علمی ائمه احناف و ماخذ فقه حنفی صرف کرده و به احیاء واشاعت آن همت گماشته بود .

وی همواره درحالت گمنامی وانزوا زندگی میکرد ، که وفات وی برای عالم اسلام بالعموم ومذهب حنفی علی الخصوص یك سانحه الم افزای بزرگست . حق تعالی او را مقام قرب خود عطا فرماید .» (الحق ص ۴)

روزنامهٔ انقلاب طبع بمبئی (۱۳ اگست ۱۹۷۵ م) در بارهٔ وفات این عالم افغانی مینویسد :

« خبر المناك وفات صدر لجنة احیاء المعارف النعمانیه حیدرآباد ، حضرت مولانا ابوالوفا صاحب افغانی (رح) نه تنها در بین اهل علم برصغیر هندو پاك ، بلکه در حلقه های علمی تمام دنیا ، با تاسف ورنج

فراوان شنیده شد .... شخصیت شریف این استاد ، ممزوج لطیفی بود ازمشیخت وعلمیت ، که نظیرش نایاب است. از یکطرف درویش وعابد وزاهد خداپرستی بود ،ولی در عین حال ، عالم و محقق زبردستی که در دنیای علم شخصیت مسلمی داشت ودر صف اول علماو محققان بشمار میرفت وپنجاه سال کامل در حیدرآباد دکن، به احیاء کتب نایاب ومعارف حنفی و تدریس وپرورش تلامیذ ومشاغل علمی پرداخت ومدتها مدرس مدرسهٔ نظامیهٔ حیدرآباد ورکن دائرة المعارف النعمانیه بود' که بسا شاگردان ومخلصان اهل علم ازطبقهٔ قدیم وجدید داشت و به روایات افغانی خودو زهدوتقوی واخلاق نیکو و تواضع وتحقیقات علمی سخت پابند بود وصحبتش شرینی وانبساط فراوان داشت .

وی نمونهٔ کامل علم وعمل سلف صالحین ودارای شفقت ومهربانی و محبت مرشدانه بودودر عقب خود یکدسته بزرگ تلامیذ و پیروان و مخلصان راگذاشته است . که در حقیقت ترکهٔ علمی او می باشند ." (صفحه ۳ شماره ۲۱۵ جلد ۳۸ روزنامهٔ انقلاب بمبئی).

(بقیه از ص ۸)

مآخذ:

- محمد فواد عبدالباقی: آیات قرآن عظیم: از روی المعجم المفهرس، طبع قاهره ۱۹۴۵ م .
- ابوالفضل رشید الدین میبذی. کشف الاسرار وعدة الابرار ۳-۸-۹ طبع تهران. ۱۳۳۰ ش.
- مولوی جلال الدین بلخی : مثنوی شریف طبع تهران ۱۳۱۹ ش .
- شیخ محی الدین بن عربی : فصوص الحکم با تعلیقات عفیفی ، قاهره ۱۹۴۶ م .
- شیخ محمود شبستری : گلشن راز ، طبع تهران ۱۳۳۶ ش
- مولانا عبدالرحمن جامی : شرح رباعیات (خطی)
- شمس الدین محمد کرمانی: مصباح الارواح ، طبع تهران ۱۳۴۹ ش
- سید محمد ذوقی: سر دلبران، طبع کراچی ۱۳۸۸ ق .
- خواجه عبد الله انصاری : صد میدان ، طبع کابل ۱۳۴۱ ش .
- خواجه عبدالله انصاری ، طبقات الصوفیه ، طبع کابل ۱۳۴۱ ش
- خواجه عبدالله انصاری : منازل السایرین ، طبع قاهره ۱۹۶۲ م
- سنایی مجدود بن آدم غزنوی : دیوان سنائی طبع تهران . ۱۳۲۰ ش .
- محمد نور الحق علوی : اورینتل کالج میگزین ، طبع لاهور ۱۹۲۷ م
- عبدالقادر بیدل : کلیات بیدل، طبع کابل ۱۳۴۱ ش .

ضمیمه : نقشه دایره الوجود با تقسیم بندي پیر هرات.

الاستاذ المفهد صلاح الدين سلجوقي

ألامة العربية

في نظر الافغانيين

وكانت «دار الهلال» قد طلبت من السيد السفير أن يكتب لها كلمة عن «الامة العربيه في نظر الافغانيين» لنشرها في العدد الممتاز من مجلة «الهلال» الذى اصدرته في مطلع عامها الجديد عن «امتنا العربيه» فكتب اليها الكلمة التاليه . .

« ترجع الحضارة عند الافغانيين الى ماقبل مائة قرن تقريباً . وعند ماكان الهند و كيون في بلخ (شمال افغانستان) ، قبل هجرتهم الى الهند كانت لديهم كتب الفيد بائية وهي الموجودة لديهم حتي الان . وهذه الكتب تحوى معلومات تاريخيه للمناطق الشمالية في افغانستان والمعروفة في التاريخ القديم باسم (آريانا) ، وماوقع فيها من معارك ، والسلاطين الذين تداولوا حكمها ، كما تحوى معلومات جغرافية عن طبيعة البلاد وجبالها وانهارها وتشير مزامير تلك الكتب الى بعض مزامير عتيقة بائدة كانت معهم قبل ان يهاجروا من الشمال الاقصى الى ام البلاد ، بلخ .

و بعد ذلك ولد سپنتمان ، المعروف بزرادشت ، في بلخ ، و عاش فيها ، وهو مؤسس للدين الثنائى القايل بالخير والشر ، والذى تعتنقه الامة التي يطلق عليها العرب اسم المجوس . و قد جاء بكتابه المسمى : (أوسطا) .

قبل الميلاد المسيحي :

وقبل الميلاد المسيحي ، اعتنق الافغانيون الجنوبيون المذهب البوذى ، وكانوا من اقوى العوامل في نشرها . و في ذلك الحين كانت لديهم ثقافة مزدوجه من كل هذه الافكار والعقائد والفلسفات الثلاث التي وجدت في افغانستان ، ونعني بها الهندوكية و المجوسية والبوذية . كما كان عندهم ادب رائع وشعر فياض و فلسفه عميقة .

روابط بين العرب والافغانيين

و يظهر انه كانت بين الافغانسن والعرب روابط جاوزت حدود التجارة التى كانوا يتداولونها فيما بينهم من سواحل بلوچستان التى كانت جزء من الديار الافغانيه . والتى كانت محاذية للسواحل العربية ، و تعد تها الى العلوم و الفلسفة والاداب. والدليل على ذلك ان هناك كلمات «ميتافيزيقية» استعيرت و عربت من الفلسفة «الاوسطائية» مثل (الفردوس) من (براديس) ومعناها (ماوراء الدنيا) و(جهنم) من (جهاندم) ومعناها (ذيل العالم)و(مسجد) من (مازكد) وتفسيرها (بيت الصلاة) وكلمات طبية ،مثل (زنجبيل)و(قسط) و(سرسام) و (برسام) ومعناها (مرض الصدر) (موسرج) (مرض فى العين) وكلمات ادارية ،مثل (الدستور) و(الديوان) و (الدفتر) و (البرنامج) و الفاظ ميكانيكيه مثل (دولاب) و (منجنيق) ، و عشرات غيرها من المصطلحات العلمية و الفلسفة والادبية .

يغوث ويعوق

و كذلك يقال ان(يغوث) و (يعوق) الذين ورد ذكر هما فى القرآن الكريم بقوله تعالى (ولا يغوث و يعوق نسرا) والذين كانا موجودين فى بانثيون العرب(مجمع آلهتهم)قبل الاسلام هما الهيكلان المارد ان المنحو تان فى جوف الجبل فى (باميان)شمالى كابول والذى يبلغ طول احد هما ثلاثة وخمسين مترا وقد عبر عنهما ياقوت الحموى فى (معجم البلدان) ب (سرخ بد)و(خنغ بد) (۱) ولا يزال هذان الهيكلان قائمين فى باميان يشاهد روعتهما وضخامتهما كل زائر لها .

وهاروت وماروت

و كذلك يقال ان هاروت وماروت وهما الملكان اللذان ورد ذكر هما فى كتاب الله الكريم بقوله تعالى (وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت) قد اشتق اسما هما من كلمتين اوسطائيتين فكلمه (هاروت) ماخوذ ه من «هاروتات»و(ماروت)ماخوذه من (امرتات).

وكانا فى الميثولوجيا الاوسطائيه البلخية ركنين من مجموعه ارباب الانواع. والان هاتان الكلمتان موجودتان ضمن اسماء الاشهر الاثنتى عشر ة باسم (خرداد)و(مرداد) .

كما يقال ايضا ان اسم العزى وهو احد افراد مجمع الالهة العرب قبل الاسلام ،والذى ورد فى

(۱) سرخ بت ، خنگ بت .

کتاب الله الكريم بقوله تعالى «افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى» ماخوذ من كلمة (آهورا) اى (آهورامزدا)، وهوابو الالهة في الميثالوجيا البلخية .

دخول الاسلام افغانستان

فعند مادخل الاسلام الى افغانستان، وكانت في ذلك الوقت تدعى (خراسان) اى (مستقر الشمس) لم يكن نوره غريبا عن مشاعرهم واحساساتهم ولاسيما ان هنالك اختلافات فكرية عميقة بين العقيدة الاوسطائية وبين الفكرتين البوذيه والبرهمانيه حول النظام الادبى . ذلك انّ اوسطا كان قريبا في الفكرة من ((عمانوئيل كانت)) ، الفيلسوف الالماني من ان النظام الادبى لايمكن ان يتم وظيفته الا بنشأة ثانيه . فالبلخيون وقدماء المصريين كانوا يعتقدون انه بعد الموت توجد حياة اخرى فيها الحساب والميزان والصراط والجنه والنار، بينما الفلاسفه الشرقيون لم يكونوا يعتقدون بالنشاة الثانيه وانما كانوا يعتقدون بان الزمان سرمد يركالمكان وانه بدورته يكمل السلوك الانسانى .

فدورة الحياة اذا لم تنجح في سلوكها، فان الانسان يسقط من الدرجة التى هوبها الى فرد او نوع اكثر سفلية اما اذا نجح فانه يرتقى الى مرحلة عليا و هذه العقيدة ليس فيها حساب و لا ميزان بل تناسخ وتجديد للدورات .

استقبال حسن

فلما دخل العرب الديار الافغانية مبشرين بالدين الاسلامى الكريم وهديه المبين ، استقبل الافغانيون مقدمهم وافكارهم التى تتعلق بالحياة بعد الموت والتى كانت قد رسخت في شعورهم منذ آلاف السنين بفعل الاوسطائية ، احسن استقبال، لان هذه الافكار كانت قد نبتت في صميم ارضهم . ولذا فقد تقبلوا هذه العقيدة بالرضا وتركوا ما كان عندهم من غث وثمين .

زعم الغربيين

ويزعم الغربيون ان العرب دخلوا البلاد الافغانيه عنوة غصبا وهذا افك مفترى على الحقيقة . فنحن معاشر الافغانيين احببنا العرب منذ ثلاثة عشر قرنا، وافتدينا هم بكل ماعندنا من فكرة وعقيدة لاننا راينا ان الحق معهم وعندهم، ان لديهم مبادى قويمة لامست قلوبنا وضما ئرنا وتراثنا . ولذلك فنحن لم ناخذ العقيدة التي اتوابها الينا فحسب، بل اخذ نالسانهم العربى المبين . وحتى القرن الرابع للهجرة كانت اللغة العربية هي اللسان الرسمى . ولاتزال اللغة العربيه حتى يومنا هذا لساننا الديني والعلمي . وليست لدينا لغة علميه غيراللغه العربية .

المبادی السامیه

اجل . لقد فتح جنکیزخان افغانستان ، عنوه وغصباً ، وبعد معارک عنیفه ومذابح دمویه . وکذلک دخل الانجلیز البلاد ، وما لبث الافغانیون أن اباد وهم علی نکره ا بیهم . ولکن العرب ، حملة لواء الاسلام ، فتحوا دیارنا بمبادئهم السامیة ، ففتح لهم الافغانیون قلوبهم وصدورهم مستقبلین هذا التعالیم . حتی انه عندما ضعف سر لر العرب وسر کز الخلافة ، ونوقفا عن نشر الحضاره الاسلامیه ، کنا نحن معشر الافغانیین ، المبشرین بهذه الحضاره والناشرین لها والمجاهدین فی سبیلها فی انحاء العالم . کنا نفدی ارواحنا ونفوسنا من اجل الدین والحضارة الاسلامیه ، سوا فی جنوب آسیا اوفی فی سایر جهات المعموره .

خدمة اللغة العربیة

فمن اجل حبنا للثقافه العربیه ، قمنا بخدمة هذا اللسان المبین وهذه الثقافة الشریفة ، ثما أسد ینا الی الحضارة العربیه والی الدین الاسلامی خدمات تفوق ما قدمه لها العرب ، کیفیة و کمیة . فمن بیننا نبغ الامام الاعظم ابوحنیفه النعمان والامام احمد بن حنبل رضی الله عنهما والمحدثان الجلیلان البخاری والترمذی ومن بیننا ظهر الزمخشری والسکاکی والتفتازانی والشیخ ابوعلی بن سینا والفارابی وجابر بن حیان والوف امثالهم .

ومن اجل حبنا للثقافه العربیه ، لا یجد الزایر للدیار الافغانیه ایه قریه مهما صغرت ونات الاوفیها مکتب اواثنان علی الاول لتدریس اللغه العربیه والدین الاسلامی . و لذا فان لغتنا العامیه تحتوی علی ثلاثین فی المائه من المفردات العربیه ، بینما لغتنا الفصحی تحتوی علی ستین فی المائه من الکلمات العربیه الصافیه الخالصه ، مما لا یستعمل بعضها اکثر شعوب العالم فصاحه وبیانا . واقول بکل اعتزاز وافتخار اننا نحفظ بعض کلمات عربیه جمیله انقرض استعمالها فی البلاد العربیه .

کل ذلک لان اللغه العربیه الشریفه هی لغه القرآن الکریم ، لسان الله المبین الذی انزله علی خاتم النبیین صلوات الله علیه ، ولان العرب امه خرج منها رسول الله و منقذ البشریه من الضلاله محمد (ص) بن عبدالله ، ولان الدین الاسلامی والحضاره العربیه قوتا فی قلوبنا مبادئنا السامیه الخالده التی ندین بها وهی مبداء الخیر ومبداء الحق ومبداء الجمال ، وهی التی کانت الاقانیم الثلاثه السامیه والغرانیق العلا عند البلخیین القدما و عند سقراط وافلاتون ، وعند قدماء المصریین وعند عیسی علیه السلام .

تاييد العرب

اجل . لقد كنا معجبين بالعرب ومحبين لهم . وسنظل الى ما شاء الله مشغوفين و مغرمين بهذه الامة المجيدة وسنقف دوما الى جانبهم ونؤيد افكارهم و عقايدهم ومثلهم العليا .

القضايا العربية

لقد وقفنا صفا واحدا مع صفوفهم في قضايا هم الحقه ، وضممنا صوتنا الى اصواتهم ووضعنا ايدينا في ايديهم .

علاقات ثقافيه وتجاريه

وكانت هناك علاقات ثقافيه وتجاريه واسعه بين العرب والافغانيين بل ان اللازورد الذي يتحلى به تابوت الملك توت عنخ آمون وساير الفراعنه ليس الا من النوع الافغاني لانه يختلف كل الاختلاف عن اللازورد الموجود في بيكال ، في روسيا اوفي الصين اوفي سيناي التي لم تكن معروفه في ذلك الوقت .

افغانستان ترحب بالاسلام

وعند ما دخل الاسلام خراسان ، رحب الافغانيون ترحيبا كبيراً بهذا الدين الجديد ودخلوا في دين الله أفواجاً لانه كان هنا صراع شديد بين الزرادشتية والبوذيه ، وكان دين الاسلام يتفق في الايمان بالله واليوم الاخر والنشر والعقاب والحساب والصراط والميزان مع الزرادشتيه دين الافغانيين . فاقبلوا على الدين الاسلامي واحبوه وآمنوا به . و بدءوا تبويب و تدوين علوم العرب ونحوهم وصرفهم . نبغ امثال سيبويه و الزمخشري و التفتازاني والسكاكي في اللغه و الادب والبلاغه كما نبغ الامام ابو حنيفه والامام احمد بن حنبل و الامام البخاري والترمذي ، والامام بن قتيبه كما نبغ في التفسير امثال الرازي والزاهدي و الحسين ونبغ في تنقيط القرآن السجاوندي كما نبغ في الفلسفه ابن سينا والفارابي والبيروني وجابر بن حيان في الكيمياء ونبغ في الاخلاق امثال الغزالي وجلال الدين الدواني ونصير الدين الطوسي و نبغ في التصوف امثال جلال الدين البلخي والامير حسين السادات والجامي و السنائي و غير هولاء كثيرون .

الثقافة العربية

وقد نشر الافغانيون الثقافة العربية في كل جهات افغانستان وما جاور هامن البلاد وساهموا في

نشر الدين الاسلامي وتوسيع رقعة الاسلام وفتحوا الهند وادخلوا الدين الاسلامي والثقافة الاسلامية واللغة العربية في شبه القارة الهندية ووصل السلطان محمود الغزنوي بعد سبع عشرة غزوة الى سومنات وقد خلق هناك في كل الهند جوانب الثقافة والدين والادب والفلسفة والتصوف الاسلامي.
وبعد ذلك كان الافغانيون محبين للعرب مفاخرين بالقرآن الكريم ولغات القرآن الكريم وجعلوا هذا الدين وهذه الفلسفة في شعبيتهم وكيانهم الذاتي وظلوا يحافظون على ذلك حتى الآن .

ثقافة افغانستان ثقافة عربية

وثقافة افغانستان الآن عربية وفي اللغة الافغانية نحو ثلاثين في المائة من الالفاظ العربية ولا توجد هناك غير لغة علمية واحدة وهي اللغة العربية كما كانت اللاتينية هي اللغة العلمية في اوروبا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر وكل كتب العلم والدين والفلسفة والمنطق والحكمة والكلام والمحاضرات باللغة العربية ولا توجد في افغانستان بلدة او قرية الا ويكون فيها مكاتب ومدارس العلوم الشرعية والفلسفية والدينية والفقهية باللغة العربية وهناك الآلاف من الطلاب الذين يتعلمون هذه العلوم بتلك اللغة .

واني انصح بان تمسك العرب بلغتهم الفصحى اداة لاداة الاتحاد فيما بينهم لان استخدام اللغة الدارجة يضعف كيان الوطن العربي ونحن في افغانستان نتمسك تمسكا شديدا باللغة العربية الفصحى ولدينا كثير من امهات الكتب العربية مثل المفتاح السكاكي وكتاب المطول والمختصر للتفتازاني ولسان العرب والصراح والصحاح والمحيط للفيروزابادي ولدينا تفاسير الزمخشري والبيضاوي وغير ذلك من التفاسير والكتب الادبية والعلمية بل لدينا ملايين من الكتب العربية الموجودة في البلاد العربية .

مكافحة اللغة الدارجة

ولذلك لا يمكن ان نقضي على اللغة الدارجة في حياتنا اليومية بل في الصحف والمجلات والافلام والمسرح والقضاء ونحو ذلك لما ان المسلمين يطلعون الى مصر دائما على انها حصن للعربية ويسوغ البعض استعمال هذه اللهجة الدارجة بانها لسان الشعب وبما ان الشعب هو هدف كل شيء فمن الواجب احترام لغة الشعب وقد يكون هذا الدليل اكثر تعقلا ولكن هناك فرقا بين الشعب والطبقة العامية . فالشعب مفهوم عام يشمل جميع الطبقات كما ان هناك فرقاً بين الراي العام

و ا لذ و ق ا لعا مى لقد كا ن ا رسطو يحترم ا لر أى ا لعا م و يأ به لمذ و ق ألعا مسى و هو فى هذ ا على حق . و لذ لك كا ن لابد من ا لا رتفا ع بمستوى لغة ا لشعب ا لى ا للغة ا لفصحى لان ذلك ادعى الى وحدتهم وتما سكهم بل الى وحدة وتما سك الوطن العربى كله ، و من جهة اخرى فان اللغه الفصحى لغه منظمة دقيقة ا لنظام كالمنظومة الشمسيه و هذ ا النظا م يؤثر فى عقلية الشعب، اما اللغة الدارجة خاليه من النظام الذى يؤثر فى النفس ، فا ن اليونان لم يصلو ا الى مجدهم وحضار تهم الا لان لغتهم كانت منظمة تدعو الى التخلى ا لذى يمهد السبيل ا لى التفكير فوجد هناك سوفو كليس وانور بيدس وهو ميرو س فكان الجو مهيا لظهور سقراط وافلاطون وار سطو وامثالهم من قادة الفكر و بدات النهضة الفكرية هناك كما ا ن حلا و ة اللغة العر بية وموسيقا ها العذبة ونظامها الدقيق خلق امرؤ القيس، عمر بن كلثوم و النابغه الذبيا نى والاعشى وا مثالهم . كما مهد بعد ذلك لتطور النهضه الفكرية الا سلاميه بين العرب. فاذا ترك العر ب لغتهم فى يد الفوضى والهمجية الدارجه فانهم سيتقهقرون الى الوراء بد لا من ان يتقد موا ا لى الامام، وتنجم الفوضى الفكريه و الهمجيه فى كل شيء.

بسم الله الرحمن الرحيم

العربية والدرية (١)

الپوهنوال وفي الله سميعي

توفي رسول صلى الله عليه وسلم ولم يعد الاسلام جزيرة العرب وكان قد بدأ بدعوة الاسلام المجاورة ومنا وشتها ثم تتابعت الفتوح ففتح العراق وكان يسكنه بعض قبايل عربية من ربيعة ومضر وبعض من الفرس عن اسكان البلاد الاصليين كان منهم نصارى ومنه مزدكية وزردشتيه وفتحت ايران وافغانستان بعد معارك طويلة دامت حوالي ثلاثون سنة. وكان فتح خراسان، افغانستان اليوم عام (٣١) ه بيد احنف بن قيس ايام خلافة عثمان رض وكان سكنها الافغانيون ومن الامم الاخرى كاليهود والهنود وبعض الروم الذين استروا في الحروب الفارسية وفتحت وهي مهد الحضارة والمدنية الرومانية القديمة مكتفي العقائد البوذية والزردشتية بها وكانت ام البلاد مجمع المذاهب الفلسفية والدينية وملتقى الآراء الافرنقية والشرقية وفي عهد الوليد بن عبدالملك فتحت السند وبخارى وخوارزم وسمرقند الى كاشغر.

بعد فتح العرب لهذه الممالك حدثت مزج قوية بين الامة الفاتحة والامة المفتوحة مزج في الدم ومزج في الآراء العقلية ومزج في الثقافة والنظم الاجتماعية ومزج في العقائد الدينية. وبعد فتح العرب الفارس وخراسان كان من الحتم ان تنتشر العربية في ارجاء البلاد واذا قطعنا النظر عن ضرورة فرض الغالب لغته على المغلوب كالمعلوم المعهود فقد وجد اهل هذه البقاع من الافغانيين والايرانيين من الحاجة الى معرفة العربية لانها لغة القرآن الكريم ولغة الحديث الشريف واحكام دينهم

١ـ كان دية اهل بلخ وبدخشان وباراب وتخارستان وبخارا وهي اما منسوبة الى الدرة والمقصود في هذه الحالة انها كانت لغة اهل الوديان وفي شعب الجبال واما منسوبة الى الدر وهو بالفارسية الباب والمقصود بها لغة ابواب المعالي اي لغة الاعيان والعلماء والاشراف ونسبتها الى الفارسية كنسبة الفصحى الى العامية في العربية «درر التيجان، غياث اللغات»

الجدید الذی دخلوافیه افواجاو افضی ذلک بلغتهم الد ریه الی ان تنکمش فی صدور قلة من اهل البلاد تعتبر محدودة حینئذ اذاقیست بالکثره الکا ثرة ویؤیدالثعالبی جانبان من هذه الدعوی بقوله ان اللغه الوبیه العربیه العربیه نزل بها افضل الکتب علی افضل العرب و العجم ومن هداه الله للاسلام و شرح صدره للایمان اعتقدان العربیه خیرا للغات و الا قبال علی تفهمها من الد یا نه . اذهی مفتاح التفقة فی الدین واداء العلم وسبب اصلاح المعاش والمعاد .... (١)

وبذ لک شا عت العربیه و ذا عت و اصبحت لغه العلم والدین و الادب فوقا نها صارت لغه رسمیه الدوله الاسلا میه . و قداحب الا فغانیون العربیه وتعلمو هاوحذ قوها و حرصو علی الاسلام اشد الحرص وربما فاقوا العرب فی حرصهم هذ ا .(٢)

و یشرح لنا ابن خلدون فی مقدمته هذه الظا هره بقوله (ان حمله العلم فی المله الاسلامیه اکثرهم العجم والسبب فی ذلک ان المله لم یکن فیها علم ولا صناعه لمقتضی احو ال السذاجه والبداوة و انما کان الرجال ینقلون اوا مرالله فی صدورهم.. . والقوم یو مئذ عرب لم یعرفوا امر التعلیم والتدوین ولا رفعوا الیه وجری الامر علی ذلک زمن الصحابه والتابعین. ومن یوم دوله الرشید فمابعد مست الحاجه الی وضع التفا سیر القرآنیه وتقیید الحدیث مخافه ضیاعه و معرفه الاسانید و تعدیل الناقلین. وفسد اللسان فاحتیج الی وضع قوانین النحو ـ واصبحت العلوم الشرعیه ملکات فی الا ستنبا ط والاستخراج و ا لقیا س و ا حتا جت الی علو م ا خری هی و سا ئل لها و بذ لک ا صبحت ا لعلو م حضر یه والحضر لذلک العهد هم العجم اومن فی معنا هم من الموالی واهل الحواضر الذین تبعون العجم فی الحضا رة و ا حوا لها لان الحضارة راسخة فیهم منذدولة الفرس. وهذا یفسر لنا لماذا کان صاحب صناعه النحو سیبو یه والفارسی ومن بعده والزجاج من بعد هما و کل هؤ لاء عاجم فی انسا بهم و ا غار بوا فی اللسان العربی فاکتسبوه بمر با هم ومخا لطتهم للعرب کما ان اکثر حمله الحدیث من ا لعجم امثال البخاری والتر مذی و کان علماء اصول الفقه جمیعا عجما وکذلک حمله علم ا لکلام و معظم المفسرین وما حفظ العلم ودون الا عاجم ـ ولا شک ان هذه الحقیقة مصداق لقوله صلی الله علیه وسلم لو تعلق العلم بالکناف الثریا لناله رجال من ا هل فر س" وانی اعتقدان ابن خلدون بالغ فی رایه هذا مبالغه وصل به الی حدالا غراق کما اننی لااوافق مع فی تعلیله لهذ ه الظا هرة بقوله بان الریا سة

١ ـ الثعالبی، فقه اللغه ص ٢ (القاهرة ١٣١٧) . ٢ ـ اعلام العربیه، لابرا هیم السامرائی صفحه ٥٢

فی الدولة العباسیه شغلت العرب عن العلم والنظر فیه الا انه مع ذلك رای صحیح فی جملته والفارابی فضل تفسیر وشیء من النظر - والمشاهد ان دارسی اللغه من غیر ابنائها یولون نهاس العنایة یتعمقهم اصولها وتذوق ادبها واكتناه روح ثقافتها ماقد لایولیه معظم ابنائها وكان ذلك قویا دفع العجم من الفرس وغیرهم علی التصنیف والتالیف للاحاطة بالاصول و الفروع وهناك حافز اخر یتعلق بطبیعة الفرس العنصریه وهو ان الفرس من الاریین والعرب من الساميين ومن خصائص الروح الاریه انها امیل الی الخلق والابداع من الروح السامیه .

وقد حاول الخلفاء ان یمحو اهلی الفارسیه فی افغانستان وایران فابطلت الكتابة بها واصبحت لغة القرآن لغة الاداره والهمت لغة العلم والدین والشعر والمعبره عن كل فكره لم یكن فی الامكان ان تستاصل منها ثم وجود سلبها الی البلاط والادب الا ان الفارسیه لم یكن لها كیان ادبی بذكر الی جانب العربیة فی ذلك العصر وان شریك الفاظ وعبارات منها الی شعر عربی غیر ان التطور حكم اللغه الفارسیه حكمه لكل شیء ففی اوایل القرن الثالث الهجری نشأ فی وسط اسیا خراسان وهی افغانستان الیوم لغة ادبیه تسمی فی مختلف المصادر التاریخیه والادبیه نسبه الی (دره) بمعنی الباب فی الفارسیه والمراد به باب القصر او (دره) والمراد بها لغه اهل الودیان والجبال و ظل اسم هذه اللغه یطلق علی الفارسیة الا دبیه ولا سیما فی المدة بین القرن الثالث و الخامس الهجری و قد فسرت هذه الكلمه ما سیر شتی یورد ها صاحب برهان قاطع .

ودخل الفارسیه كثیر من الالفاظ العربیه ومنها الفاظ یتعذر وجود فارسیه اكثرها كالمسلم والمؤمن والمنافق والفاسق والزكاه والحج والقرآن والطلاق والقبله والمناره والمنبر والمحراب والتیمم وقد عقد الثعالبی فی كتابه فقه اللغه فصلا بعنوان (فصل فی سیاقة اسماء فارسیتها منسیه وعربیتها محكیه مستعمله ونحن هنا نورد بعضاً منها لابداء الرای فیها ومنها الخلیفة و الامیر والوزیر والقاضی و الساقی والحلال والحرام والعاشق والحبیب واللطیف. كما ان كثیرا من الالفاظ والكلمات الفارسیه دخلت اللغه العربیه مثل بستان ونرجس وجلنار ، اصل هذه الكلمات فی الفارسیه بوستان ونركس وگل نار - اما البنفسج فاصله بنفشه والمسك اصله مشك فی الفارسیة والسروال عند العرب اصله شلوار عند الفرس - والسرداب بمعنی بارد بمعنی الماء . اما الكعك ففارسیه كیك والساذج فی العربیة اصله ساده فی الفارسیة ولدینا امثلة لسرب بعض الالفاظ الفارسیة فی الشعر العربی قال اسحق الموصلی .

اذ اما كنت يوما في شجا ها * فقل للعبد يسقى القوم پرا

و«پر» في الفارسيه بمعنى سليان .

وقد عاش ابو العلاء الفرس خالطهم اشد المخالطه حين رحل الى بغداد حتى دخلت الفاظ فارسيه في شعره فقال في اللزوميات .

اذا قيل لك اخش الله«مولاك» فقل آري».

و آرى في الفارسية بمعنى و قال الفا يل .

سيئان عجيبان هما ابرد من يخ .

شيخ يتصابى و صبى يتشيخ .

واليخ خوانجاج في الدريه.

وهكذا تاثر كل من الادبين العربي والافغاني بالاخر فلو تصفحنا دواوين شعراء العرب والكتب الادبيه وخاصة بعد سقوط الدولة الاموية وجدنا ها تزخر بمظاهر الحضاره الا فغانيه و لوجدنا هذه المظاهر ممثله في الخيال و الفكر و المذاهب و الفنون المختلفه ولوجدنا ها مليئة بالوان جديدة من الادب كادب الزهد و التصوف و المقامات و القصص و غيرها .

و هكذا نا ثرت لغتنا و ادبنا باللغه العربيه وادابها ففشت الفاظها و نرا ثيها في لغاتنا واد ابنا فلن تجد صفحه مكتوبه بالدريه تخلو من الالفاظ العربيه و كذلك لغة التخاطب و هكذا اخذ نا الاوزان العربيه لشعرنا بل وقال شعرائنا شعرا باللغه العربية و برعوا فيه حتى كتبوا قواعد اللغة من الصرف والنحو ونقد الادب من البلاغه وفنونها مالا يستغنى عنه احد .ونتج عن هذا النقاء الدريه والعربيه جميعا في السنه بعض من شعراء وبلغاء الافغاني يعرفون باصحاب اللسانين لانهم عبر وابالدريه والعربية وبذلك تواكبت اللغتان وارتبطا بثقافة اسلاميه موحدة لم تكد تغاير جوانبها الافي الصورة ولا شك ان هذا القرب القرب بين اللغتين وانم الاندماج بين الشعبين (١)

وهذه الظاهرة تبعثنا على الجزم بان الفارسيه و العربيه كانتا في لغتي ممزان ان رجحت احدهما على الاخرى ومنذ عهد الخلفاء الراشدين الى عهد السلطان المحمود الغزنوى كان ندوين اوامر الدولة والرسائل الديوانيه بالعربيه (٢) حتى كان من ابى نصر الكندرى وزير آلپارسلان السلجوقى ان اتت باصدار القوانين والمنشورات بالفارسيه .

١ـ العرب والفرس للدكتور حسين مجيب المصرى ومقال للاستاذ محمد كبير الافغاني نشر في مجلة الشريعة ـ جامعة كابول (٢) المرجع المذكور .

وحقيقياً لذكران الامارات الفارسيه التى قامت فى خراسان افغانستان اليوم منذ القرن الثالث الهجرى ودامت الى نهايه القرن الخامس هى التى ازدهرت اللغة الدريه فيها. و اخذت افغانستان تستقل شيئاً فشيئاً ايام خلافة المامون بيد طاهر ذى اليمينين حاكم خراسان مؤسس الاسرة الطاهرية وهى من الاسراء الافغانيه العربيه المشهوره بعلمها وفضلها وكان موطن هذه الاسرة الاصلى هو فوشنج (زندجان) من اعمال هرات و جاءت بعدها الاسره الصفاريه فى منتصف القرن الثالث الهجرى ومن بعدها الاسره السامانيه و نعلم جيداً ان لكل عمل عكسه و لكل صوت صدى فكان تعصب الاموييين مذاثاراً التعصب القومى لدى البلاد المفتوحة فى مجرد ما احست هذه البلاد بشىء من الاستقلال اخذت فى احياء مدنيتها من جديد فاخذت الاداب اللغة الدريه تجىء فى افغانستان من جديد

وكان عهد الاسره الطاهريه بدايه لنمو الاداب القوميه فى بخارا وغزنه ونشابور وكان حنظله البادغيسى من الشعراء العهد الطاهرى كان شاعراً مجيداً عباراته تحاكى فى عذوبتها ماء الكوثر الزلال كما كان شعره يحاكى فى لطفه ورقته نسيم الشمال ويروى ومن شعره البستان الابيان .

يارم سپند گرچه برآتش همی فگند ز بهر چشم تا نرسد مر ورا گزند

اورا سپند وآتش نايد همی بكار با روی همچو آتش وباخال جون سپند (١)

والعربيه من كل هذا لم يضعف شانها بل كان لها الرجحان على الفارسيه من حيث كونها لغه تاليف وتصنيف والانتاج الادبى فيها اكثر من الفارسيه وندل على ذلك سوافغا ب ابوالفتح البستى المتوفى القرن الرابع الهجرى وهو صاحب ديوانين احدهما بالعربيه و الاخر بالدريه و قد اشتغل بالكتابه لصاحب بست اسم ولايه من ولايات افغانستان المشهوره بهلمند الان خصصه صاحب اليتيمة سبع و عشرين صفحه من كتابه اورد فيها الامثلة من نظمه ونثره البستى كان نابغاً هراواديباً بارعاً وشاعراً صاحب قريحه فياضه كان يجيد الشعر باللغتين العربيه و الدريه و عداه اقد برع البستى فى المحسنات البديعيه وخاصه فى الجناس ويعتبر صاحب مدرسته فيه يقول الثعالبى (و هو صاحب الطريقه الانيقه فى التجنيس الانيس البديع التاسير وكان يسميه المتشابه ويانى فيه بكل طريقه لطيفه (٢)

والنهضه الادبيه فى عهد الدوله السامانيه فاليها يرجع الفضل فى تشجيع ادباء الفرس رغبة فى احياء اللغه الفارسيه و النهوض بادابها بجانب اداب اللغه العربيه و يروى التاريخ ان امراء

---

(١) لباب الالباب ج ٢ — (٢) الاستاد محمد كبير الافغانى فى مقال له نشر فى مجلة الشريعة تحت عنوان رجال من الافغان صنعوا التاريخ .

الدولة السامانیة کانوا اولی قوة وباس شدید ومیل قوی الی ممارسه الحروب والاشتراك فی النضال وانهم ظهروافی اول امرهم فی بلاد ماوراء النهر واستقلوا بها ثم استولوا علی خراسان وعلی جزء من اراضی شمال ایران الشرقی وتغلبوا علی اخر امراء الدولة الصفاریه، طاهر بن محمد بن عمرو بن اللیث ثم قضوا علی البقعة الباقیة من ملکهم سنة ۲۹۰ ه والتف حول هذه الاسرة نخبة من المؤرخین والشعراء یدوقون انتصار اتهم و یتغنون بفاخرهم وکان کثیر من شعرائهم یجیدون الشعر بالفارسیة او بالعربیة و منهم من نظم الشعر بالعربیة ومنهم من نظم من الشعر بالغتین معا و قد ترجم العوفی لثمانیه وعشرین من هؤلاء الشعراء ومن اشهرهم ابو شکور البلخی کان معاصر انوح بن نصر و یعده المورخ الادب الفارسی من مبتکری النظام الشعری المسمی بالمثنوی الذی درج الشعراء علی اتباعه فی القرون التالیة فی الشعر الفلسفی والتصوفی بوجه خاص ومن مثنویاته هذا المثنوی .

درختی که تلخش بود گوهرا　　　اگر چرب وشیرین دهی مرورا
همان میوه تلخ آرد پدید　　　ازوچرب وشیرین نخواهی چشید

ان الشجرة المره فی جوهرها لو سقیتها سمنا و عسلا لا خرجت ثمره مرة کذلك ولن تذوق منها شیئا من السمن و العسل .

ومنهم الرودکی وهو بحق زعیم شعراء عصره و یذهب البلعمی و زیر احمد بن اسماعیل بن احمد السامانی الی ابعد من هذا فیقول ان الرودکی شاعر لا نظیر له بین شعراء العرب والعجم وکان ذا طبع کریم وذهن مستقیم وانه من اساتذه فن الشعر وقد ترجم کتاب کلیله ودمنه الی الفارسیة شعرا وللامیر نصر بن احمد علیه ایادی و بیضا و یقول العوفی:(۱)

ولد الرودکی بقریة رودك علی مقربة من سمرقند ومع انه ولد اعمی فقد کان حادا الذکاء سریع الفهم، حفظ القرآن کله وهو فی الثامنه ثم تعلم القرات ومارس الشعر فکان یصوغ المعانی الدقیقة فی عبارات رقیقة فاشتد اقبال الناس علیه وزادت رغبتهم فی الاتصال به والتودد الیه وقد منحه الله صوتا رخیما خلابا ولحسن صوته توجهت همته الی تعلم فن الغناء والموسیقی ونبغ الرودکی وذاع امره فی طول البلاد وعرضها واستدعاه الیه الامیر نصر بن احمد السامانی امیر خراسان وقربه من یجلسه الخاص وفی ذلك یقول الرشیدی .

---

۱ ـ لباب الالباب

گیسوی باید بما لم کمر بنیکو شاعری		رودکی را بر سران شاعر ان زیبد سري

شعر او رامن شمردم سیزده وصد هزار		هم فزون آید اگر چون آنکه باید بشمری

و یقول الاستاد حمدالله المستوفی فی کتابه تاریخ گزیده(۱) ان الامیر نصر بن احمد السامانی حین وصل الی دار الملك بهرات بعدان خصصت له خراسان بامرها هنا لك طاب له المقام و ناسب طبعه هواء تلك المدینة التی کانت کالفردوس فی جمال منظرها وحسن جوها و اعتدال هوائها وکان الامیر یطوف بانحاء تلك المیضه و بضرا حیها یستمتع تجریف المدینة الملیء با لخیرات و بریع سرخس وحسیف جبال بادغیس، وکان من نتایج ذلك ان نسی الامیر دار الملك ببخاري التی هی العاصمة الاولی للدولة السامانیه ومل امراء الدولة وارکان السلطنة طول الاقامة بهرات وشموا بعد عن بخاری التی بها اوطانهم ومساکنهم وضیاعهم وعقاراتهم منذ القدم .

و اعیتهم الحیل فی حمل الامیر علی السفر الی بخاري فاستعانوا فی اخر الامر بالاستاد والرودکی وطلبوا الیه ان ینتهز فرصة اجتماعیة بالامیر فی مجلس من مجالس الانس فیحرضه علی السفر الی بخاری وقام الرودکی بماطلب الیه وانتهز فرصة اجتماع الامیر بار باب الدولة فی مجلس الشراب فانشد بین یدیه علی البد یهة قصیدة یشید فیها بذکر بخاری وطیب هوائها و یرفع من شأ نها حتی یجعلها مثل جنه الفردوس وکان من هذه القصیدة الابیات التالیه .

بوی جوی مولیان آید همی		یاد یار مهربان آید همی

ریگ آمو بادرشتیهای او		زیر پاچون پرنیان آید همی

آب جیحون وشگر فیهای او		خنگ مارا تامیان آید همی

وهی قصیدة طویلة لایتسع المقام لذکرها وانما یفینها انما وقعت موقعا حسنا لدی الامیر فما ان سمعها حتی سارع الی اعتلاء جواده وانطلق لا یلوي علی احد و لایابه بشیء وجدفی السیر معتزما العودة الی بخاري .

ومنهم الدقیقی البلخی عاش فی عهد الدولة السامانیه وبدأ بنظم الشاهنامه (بسفر الملوك) و نظم منه نحو الف بیت وجاء الفردوسی فاکمله فی عهد الدولة الغزنویة و قد وصل فی نظمه الی عصر زردشت وبینما کان ینظم قصة زردشت و یثنی علیه وینوه بانتشار دیانه ازوثب علیه غلا مه الترکی المعبوب وقتله حوالی سنه ۳۷۰ ه ویقال فی سبب بیان هذا القتل ان الدقیقی کان متهما

---

(۱) تاریخ گزیده وقدتم تالیفه سنه ۷۳۰ م .

الزندقه اذ كان يظهر الاسلام ويبطن المجوسية(۱) ويستدل متهموه على زندقه بقصيدة ورديفها.

دقیقی چار خصلت برگزیده | بگیتی از همه خوبی وزشتی
لب یاقوت رنگ وناله چنگ | می خون رنگ و دین ز ردشتی

قد اختار الدقيقي اربعة اشياء من كل ما هو حسن او قبيح في العالم ـ ثغرياقو تي اللون ونغمة الرباب وخمرفي لون الدم ودين زردشت ـ ومع ان هذه الابيات لاتوجد في اشهر الكتب الادب الدرى شعرا لد قيقي ا ر ق من نغمات الطبول و اد ق من ا سلا ت الات الطرب و قد لقبوه با لد قيقى وهولباب الالباب فليس من البعيد ان تكون من نظم الدقيقي ويقول العوفي في و صف الد قيقي (۲) ا ن شعر الدقيقي ار ق من نغمات الطبول وادق من اسلات الات الطرب وقد لقبوه بالدقيقي لدقة معانيه ورقه الفا ظه.

و من ا لواجب أن ننبه القا رى الى ان قرض الشعر وابتكار المعاني الشعرية لم يكن المظهر الوحيد للنهضة الادبية القومية في عصر آل سامان بل كان لها مظا هر اخرى و منها ترجمة ا اسفر اوالنثر العربى الى الدر ية نثرا او شعراً و قد اشرنا الى تـرجمة الـرو د كى لكتا ب كلية و د منة الى الفارسية و الى ترجمة تاريخ الطبري الى الفارسية نثرا وقد تمت هذه التر جمة على يـد ا لو ز ير ابى علي محمد البلخي سنه (۳۵۲ ﻫ) هومن المرجح ان ترجمه موجده لتفسير تاريخ الطبرى للقر آن الكريم الى الفارسية ظهرت في ذلك العصر وقد تمت على ايدى فريق من علماء خراسان (افغانستان اليوم) كما ظهر في نفس الوقت كتابان اخران: الاول في فن الصيدله، يسمى «كتاب الابنية عن حقايق الادوية» الفه حوالى ۳۶۲ ابومنصور موفق الهروى يوجد نسخة خطية منها بيانا تاريخها شوال سنه ۴۴۷ ﻫ و تعد هذه النسخة اقدام مايوجد من المخطوطات الفارسية اما تفسير القرآن فلا يوجد الا الجزء الثاني منه وهو مخطوط بمكتبة جامعه كيمبرج .

و قد ترعرعت ادب الدرى والقومى الافغانيين قمه اوجه وزمروه سنامه في عهد الدوله الغزنوية وقد اسس هذه الدوله الا مير ناصر الدين ابوالمظفر سبكتكين وجعل عاصمتها غزنه احد محا فظات افغانستان المشهوره وورث ابوالقاسم محمود بن سبكتكين هذه المملكة عن ابيه واتخذها قـا عدة حر بية بدأ منها غزواته للاقاليم المجاورة لها ولم يلبث ان اصبح بسرعنه غير عادية سلطاناً عظيماً يملك امپراطوريه عظيمة سيحة الارجاء امتدت من لاهور الى اصفهان. وكانت فتوحه من اسباب انتشار الاسلام في الهند والسند وكانت له كلمة مسموعة لدى خلفاء بغداد سامان الد ولة البويهية وهو اول مـن لقب

---

۱ ـ راجع بهارستان جامی عند الكلام على الدقيقى (۲) لباب الالباب ج ۲

بسلطان وخلع عليه الخليفة القادر لقب يمين الدولة ووالى امير المومنين. و يعد السلطان محمود في مقدمة ابطال الاسلام الحاملين للواء المذ يعتن لتعاليمه فی ربوع السند والهندولسه مع ذلك على الادب الدرى فضل لاينكرو مآثرلاتزال تذكر فتشكو تقديذل جهده فی ان يجمع حوله فی ايام غزه وسلطانه اكبر عدد ممكن من الشعراء والفلاسفة والمؤرخين ويقربهم اليه بجميع الوسايل الممكنة لديه وكان ممن ازادانبهم مجلس هذا (الاثار الباقيه) و (تاريخ الهند) المتوفی سنه ۴۳۰م، و الامام ابومنصور الثعالبی (۳۵۰-۴۲۹م) صاحب كتاب (يتيمة الدهر) و (فقه اللغة) وقدحاول ان يقرب اليه الرئيس اباعلی بن سينا البلخی الفيلسوف القدير والطبيب الفذ ولكن لم يفلح. ومما يدل على عناية السلطان بامرالشعر والشعراء رواه المورخون انه كان يسيرفی ركابه ار بعمائة شاعرفی مقدمتهم ابوالقاسم حسن بن احمد العنصری ومنهم عبدالعزيز بن منصور العسجدی، ابوالحسن علی الفرخی ولكل من هؤ لاتاريخ حافل بالمفاخروا شعار جيده فی غزوات و جولاته وفی عهده رحل ابوالقاسم حسن بن علی بن شرفتاه الطوسی مدينة من مدن ايران الحاليه الی غزنه واتصل بحضرة السلطان محمودالغزنوی وكان ممن ملازمی السلطان فی ذلك العصر العنصری والعسجدی و الفرخی الذين اشرنا اليهم انفا فاحتال الفردوسی حتی دخل عليهم و هم جالسون يتجاذبون اطراف الحديث فی الشعر و الأدب فنظروا اليه نظرالاحتقار و الازدراء فقال له زعيمهم العنصری ايها الاخ نحن شعراء السلطان و ليس لاحد ان يجالسنا الا اذا كان شاعراً مجيدا فسينظم كل منا مصراعا من روی واحد و قافية واحدة فاذا استطعت ان تقفی على اثارنا و تأتی بالمصراع الرابع المكمل للمرباعی نسمح لك بمصاحبتنا فما جاء به الفردوسی

الی ذلك ونعهد العنصری اختيار روی من السهل نظم ثلاث منظرات منه ومن الصعب نظم الشطر الرابعة و فقاله، فقال.

چون عارض تو ماه نباشد روشن	ثم قال العسجدی
مانند رخت گل نبود در گلشن	ثم قال الفرخی
مژگانت گذرهمی كندا ز جوشن	فقال الفردوسی علی ارتجال:
مانند سنان گيو در جنگ پشن.	

واعجب الشعراء باجابة الفردوسی وسالوه عن شرح ما اشراليه فی مصراعه من الحوادث التاريخية فاجابهم بما امرهم ويرهن لهم على غزاره مادته ومعرفته بتاريخ الفرس واساطيرهم القديمة مما كان

من العنصری الاأن تقدّم من السلطان وقص علیه القصة ثم قال لها نناقد عثر نا علی شا عر قد یر یستطیع أن یکمل مابدأ الدقیقی ووقع الخیرمر قعاحسنالدی السلطان ولکنه اختاران یختبرالفردوسی بنفسه فقال للفردوسی دعه بنظم نظم علی البدیهه عده ابیات فی مدح السلطا ن کا ن منها قو له

چو کودک لب ازشیر مادر بشست   به گهواره محمود گوید نخست .

اي حینما یغسل الرضیع شفتیه من لبن أ ن یلهج بعظمه محمود اولا وقبل کل شیء و سرا السلطان بهذا البیت وامرا لفر دوسی آن یعکف علی نظم الشا هنامه فمکث فی غز نةار بع سنوات ثم ذ هب ا لی وطنه وجدفی نظم الشا هنامه مده ثلاثین سنة فا کمله و نقحسه سنه (۴۰۰) ه وقد وقع فی ستین ا لف بیت ثم رحل الی غز نه ومعه ر اویه ابود لف و قد سا عد ه حظه هذ ه المر ه فحظی بعطف الا ستاد ابی القاسم احمدبن الحسن المیمندی کبیروزر اء السلطان فقدرالکتاب حسن قد ره و تو صل بماله من منزله لدی السلطان الی ا تلیفت نظره ا لی مقد ر ه الفر د وسی و یر غبه فی کتا به ا لجلیل الشان وسـرا لسلطان بالشاعر و اعجب بما صنعت ید اه .

ولکن لسؤ حظ الفردوسی کان للوزیراعداء یحاربون ویحاولون آن یلقی بینه وبین السلطا ن العداوة و البغضاء واتفق آ ن شاورهم السلطان فی مقدارلمنحة التی یقدمها للفردوسی مکافاة له علی عمله فاشا رواعلیه آن یمنحه خمسین الف درهم ثم عادوافا ستکثروذلک وافهموا السلطان ان الفردوسی لا یستحق ذلک لانه معتزلی شیعی من الرافضة وبرهنوا علی اعتزاله بقوله فی استحاله لقاءالله تعالی .

به بینند گا ن آ فر یننده را   نه بینی مر نجان دوبیننده را

من تری الباری بعینین فاسترح ا ورح فاطر یک.

وبرهنو علی تشیعه بقو له:

خر د مند گیتی چو د ریا نها د   بر ا نگیخته موج ا زو تند با د
چو هفتا د کشتی د ر و سا خته   همه بـا د بـا نها بـر ا فر ا خته
میانه یکی خوب کشتی عر و س   بر آر ا سته همچو چشم عر و س
پیمـبر بـو د ا ندرو ن بـا علی   همه ا هل بـیـت و نـبی و و صی
ا گر خلد خوا هـی بهد یگر سرای   بـه نز د نـبـی ووصی گیر جـا ی
گر ت ز ین بـد آید گـنـا ه منست   چنیـن دان و ا یـن ر اه ر اه منست
برین ز ا د م وهم بر ین بگذ ر م   یقین د آ ن که چنان پی حیدر م

الفردوسی یشیر فی هذه الا بیات الی ان الجنة لایمکن الوصول الیها الا بمحبة النبی و وصیه و هو علی کرم الله وجهه ورضی الله عنه ولم یشر الی ذکر الخلفاء الاخرین .

و حینما سمع السلطان ذلک وهو متمسک بمذهب اهل السنة اصغی الی حدیث هؤلاء الوشاة اشتد به الغیظ فامتنع الی نصحهم وقد قدره علی ان لا یکافیء الفردوسی الا بعشرین الف درهم. وعلم الفردوسی بهذه المؤامره فشعر بخیبة الرجاء وسوء المنقلب ثم فر هاربا الی هرات ومنها الی طوس ومعه کتابه وهنا نظم قصیدة یهجو بها السلطان ومنها هذه الابیات :

مرا غمز کردند کان پر سخن	بمهر نبی و علی شد کهن
اگر مهر شان من حکایت کنم	چو محمود را صد حمایت کنم
پرستار زاده نیاید بکار	وگر چند باشد پدر شهریار
چون اندر تبارش بزرگی نبود	ندانست نام بزرگان شنود

والقصه طویله والمقام یقتضی الایجاز فاضرب صفحا عن بقیه القصه.

وکان عصر الغزنویین عصر النهضه فاخذت الاداب القومیه تستقظ من نومها العمیق غیر ان یقظتها لم تکن تامه

فقد اضطرت الی ان تقتبس من العربیه کثیرمن الالفاظ والعبارات واطلق الشعراء والکتاب لانفسهم الحر یة فی ذلک الاقتباس فتوسعوا لانفسم استعمال ای کلمة عربیه فصیحة دون قید ولا شرط واقتباس کل ما ارادوا اقتباسه من الایات القرآنیة والاحادیث النبویه والحکم والامثال العربیة دون ان تترجم ولم یقف الامر عند هذا الحد بل انهم استخدموا فی اشعارهم بجوار الشعر العربی اولا نهم وزادوا علیها وغیروا فیها بعض التغییر وا ستحدثوا صور شعریة جدیدة فی مقدمتها المثنوی والرباعی .

و المعروف ان شعراء الافغان قدیر عوا فی التلاعب با لالفاظ سواء فی شعرهم العربی او الفارسی ولاریب ان من تیصفح اشعار العهد الغزنوی یجد فیها اثار نهضة و اضحة المعالم وفیها تجد بلوغیها قوه وفیها اغراء علی الجهاد و المقدس والحر وبضد المظالم والوثنیة والمجوسیة ولکنه مع ذلک یجد معظم جهود الشعراء فی ذلک العصر قد اتجهت الی المدح اکثر مما اتجه الی غرض اخر من اغراض الشعر وکان للشعر فی هذا العصر ممیزات اهمها:

(۱) ظهور القصاید الطوال. (۲) مزید اهتمام الشعر بنظم الملاحم و الا ساطیر الوطنیة واطول هذه الملاحم شاهنامه الفردوسی. (۳) ظهور المناظرات الشعریة وهی من الصور الشعریه

التي لم تعهد ها من قبل.(٣) ظهور نوع من القصايد ستعى اللمعات والملمع قصيدة يتوفي فيها الشاعر نظم بيت بالعربية يليه اخر بالفارسية اوالعكس مع مراعاة انسجام المعانى.(٥) ولع الشعراء بالدقه في وصف الفواكه وغير هامماتخرجه الارض او تصنعه يد الانسان فقد وصفوا التين والبطيخ والورد واشتمعه .

وقدا ختتم مقالى بالعهد الغزنوي لان المقام لا يتسع لاكثر من هذا والعهود المتأخرة من ما بين القرن الخامس الى الوقت الحاضره يقتضى ولو بصفة عابرة كتبا اواسفارا كما ان لمحة سريعة عن الشعروالشعراء في القرون الاربعة لم تكن الا قطرة بحراوو رملا من صحراء شاسعة الاطراف امتراسيه الاكتاف و هذا القدر اليسير المتواضع من المقال ان دل على شيء فقددل على ان الحضارة الافغانية في مختلف الفنون والعلوم عبر القرون والاعصار الاسلاميه قدامتزجت بالحضارة الاسلامية امتزاجا عميقاً و التقى الفكر العربى والافغاني على مر العصور فاستفاد هذا من ذلك وامتزجا سوياوقد سافي النهاية تراثا انسانيارا ئعافى مختلف الفنون و العلوم لاتزال البشرية تنعم بثمراتها الى اليوم.والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

الفارابی

المعلم الثانی والفیلسوف المو سیقی

الذي عاش للعلم و انقطع للفلسفة

ولدالفارا بی عا م (٢٥٩)ه و تو فی سنه (٣٣٩ه) من عمر یناهز ثما نین سنه .. فا ذ ن العصرالعباسی الثانی الذی عاش فیه الفارا بی ومات عصر تعددت فیه الحر کات السیاسیه، تعد د الحر کات الدینیه سواء بسو اء .

اختلف المؤرخون فی نسب الفارابی فقال ابن خلکان فی کتابه «وفیات الا عیا ن» ان اسمه ابو نصر محمد بن طر خان بن اوزلغ وا تفق معه المورخ ا لبیهقی . ا لا ا ن ابن ا لند یم فی کتا به «الفهرست» یقول ان اسمه ا بو نصر محمد بن محمد بن طر خان. و و اضح من هذا ان المؤ رخین قد اتفقوا علی اسمه وان کانو اقدا ختلفوا فی ذکر نسبه واسم ابیه .. فقالـوا جمیعهم ان اسمه «محمد».

وقد اتفق اغلب المترجمین للفارابی علی انه ترکی الا صل ولکن ابن ابی اصیبعه ذ کرا ن والده کا ن قا ئد جیش و هوفا رسی ا لمنتسب .

ینسب الفارابی الی بلدة فاراب . . ولکن صاحب الفهرست قال انه من بلد ة فار یاب من ارض خراسان .

کان الفارابی یهوی التنقل والاسفار . ولکن المؤرخین لم یذ کر وا عن رحلاته ا لا بعد ان بلغ سن ا لخمسین . اضف الی ذالک ان طفولته وشبابه فترة غامضة قد یجلوها کشف علمی . قد نشأ هذا الرجل علی

ثقافه لغویه، دینیه، فقد اقبل علی العلوم الاسلامیه من فقه وحدیث وتفسیر ... و تعلم اللغه العربیه و التر کیه و الفا رسیه (۱) اغترف الفارابی قسطاً من الدراسات العقلیه المحیطه به من ریاضه وفلسفه.. وقد اشار الی ذلک ابن ابی اصیبعه انه عنی بدراسه الطب عنایه خاصه.. ووراء البحث عن الدراسات العقلیه رحل الفارابی الی بغداد ودرس المنطق هناک علی ید امام المناطقه ابی بشر متی بن یونس بعد ان اتقن اللغه العربیه.(۲) وکان دخول المعلم الثانی مدینه بغداد حوالی سنه (۳۱۰) ه و عمره حینئذ یقارب الخمسین سنه ... وبهذا تبدأ المرحله الثانیه من حیاة الفارابی مرحله النضج الکامل والتاثیر فیمن یتصل به. وفی بغداد التقی باللغویین والمناطقه و کما قلنا بانه درس المنطق علی ابی بشر متی بن یونس ومالبث الفارابی ان تفوقه و بز علیه.

توجه ابونصر الی حران فاخذ المنطق ایضا عن یوحنا بن حیلان، و لقد سمی بالمعلم الثانی لما انتهی الیه من منزله ممتازه ورفیعه، وقد تتلمذ علی یده یحیی بن عدی المنطقی المعروف .

وهنا یعود الفارابی مرة اخری الی مدینه بغداد کما یذکر بن خلکان فی کتابه فقرا بها علوم الفلسفه کما اقبل علی التهام کتب ارسطو مستخرجاً معانیها بعد ان قرأها عدة مرات ... ولقد وجد علی کتاب النفس لارسطو عبارة بخطه هی: « انی قرأت هذا الکتاب مائه مره» ویقال بانه قرأ کتاب «السماع الطبیعی» لارسطو اربعین مرة، و ماأزال محتاجاً الی معاودة قراءته» وحسب روایه ابن خلکان ان الفارابی الف معظم کتبه فی بغداد... والذی اراه ان هذه الروایه صحیحه و صادقة لان هذا النابغه قضی فی بلدة بغداد ما یقرب من عشرین عاماً فی سن نضجها لعلمی ...

وبعد ان قضی المعلم الثانی هذه الفترة فی بغداد توجه الی حلب وعاش فی کنف سیف الدوله الحمدانی .. والتقی فی بلاطه بعلماء الاسلام من کل جنس وثقافه، لغویین وادباء وفلاسفه .(۳)

ولم یکن الفارابی بالرجل الذی تغریه زخرفة الدنیا ومظاهرها بل انه قضی حیاته کلها فی تقشف من العیش و کان یا کل بعرق جبینه .. ومما یذکر عنه انه کان یعمل ناطوراً فی الفتره التی ذهب بها الی دمشق. . والشیء البارز فی حیاته هو انقطاعه للتالیف والتعلیم و حبه للاسفار، فقد سافر عدة مرات الی مصر و دمشق وانتقل من مسقط راسه الی بغداد ومنها الی حران ثم رجع الیها

---

(۱) فیلسوف العرب والمعلم الثانی، مصطفی عبدالرازق ص ۵۵—۵۶

۲ ـ المرجع السابق

۳ ـ المرجع السابق . .

وهکذا کانت وفاة هذا الفیلسوف والادیب والموسیقی العبقری فی مدینة دمشق سنه ۳۳۹ ه. و قد کرمه سیف الدوله الحمدانی بان صلی علی جثمانه مع بعض خواصه و دفنه فی دمشق و کانت وفاة الفارابی وفاة طبیعیه کما ذکرا کثر المؤرخین وقد خالفهم فی ذلك المؤرخ البیهقی فی کتابه «تاریخ الحکماء» فذکر ان بعض قطاع الطرق قتلوه فی اثناء رحلته من دمشق الی عسقلان.

الا ان الشیخ مصطفی عبد الرازق فی کتابه «فیلسوف العرب والمعلم الثانی» یکره هذه الروایه و یقول «لو صحت حکایه قتل الفارابی لاشار الیها من ترجموا له ممن کان زمنهم قریباً من زمنه کابی الحسن علی المسعودی المتوفی سنه ۳۴۶ ه»(۱)

الفارابی الشاعر:

روی ابن خلکان فی «وفیات الاعیان» وابن ابی اصیبعه فی «عیون الانباء فی طبقات الاطباء جزو ۲ ص ۱۳۸، القاهره سنه ۱۸۸۲ م» ان هناك بعض ابیات وقصائد تنسب الی الفارابی فقد روی ابن خلکان هذه الابیات:

اخی خل حیز ذی باطل — وکن للحقائق فی حیز
فما الدار دار مقام لنا — وما المرء فی الارض بالمعجز
ینافس هذا لهذا علی — اقل من الکلم الموجز
وهل نحن الا خطوط وقعن — علی نقطه وقع مستوفز
محیط السموات اولی بنا — فما ذا التنافس فی مرکز

وهذه الابیات رواها ایضاً ابن ابی اصیبعه(۲) ولکن ابن خلکان نفسه یشك فی نسبتها الی الفارابی.

وقد ذکر ابن ابی اصیبعه بعض ابیات شعر یضمن دعاء اورده علی لسان الفارابی، هی:

یا علة الاشیاء جمعاً والذی — کانت به عن فیضه المتفجر
رب السموات الطباق و مرکز — فی وسطهن من الثری و الابحر
انی دعوتك مستجیراً مذنباً — فاغفر خطیئة مذنب و مقصر
هذب بفیض منك رب الکل من — کدر الطبیعة و العناصر عنصری

وروی ایضاً هذه الابیات:

لما رایت الزمان نکساً — ولیس فی الصحبة انتفاع
کل رئیس به ملال — وکل رأس به صداع
لزمت بیتی و صنت عرضاً — به من العزة اقتناع

(۱) وفیات الاعیان لابن خلکان ص ۱۰۲ ج ۲

(۲) عیون الانباء لابن ابی اصیبعه ص ۱۳۸ ج ۲

اشرب مما اقتنيت راحاً | لها على راحتي شعاع
لي من قوارير ها ندامي | ومن قراقير ها سماع
واجتني من حديث قوم | قد اقفرت منهم البقاع

وردت هذه الابيات في «عيون الانباء في طبقات الاطباء» لابن ابي اصيبعه ص ۱۲۷-۱۳۸ جزء ۲.

واشار الشيخ مصطفى عبدالرازق في كتاب «فيلسوف العرب والمعلم الثاني : ص ٦٦ بعض ابيات شعريه للفارابي هي :

بزجاجتين قطعت عمري | وعليهما عولت امري
فزجاجة ملئت بحبر | وزجاجة ملئت بخمر
فبذي اد ون حكمتي | وبذي ازيل هموم صدري

ومع ذلك نحن نشك بصدق هذه الاخبار عن فيلسوفنا الفارابي، هذه الابيات من نظمه ام من نظم غيره؟ وقد يكون للفارابي شعر يتفق مع ما كان عليه من منزلة علميه وخلقيه وقد اشار الى ذلك الاستاذ مصطفى عبدالرازق معلقاً بقوله: «نحن نشك في صحة معظم هذا الشعر ان يكون للفارابي لما في اسلوبه من تكلف ينبو عنه اسلوب فيلسوفنا وطبعه ولما في معانيه من تبرم بالحياة والناس واستهتار بالشراب»

اسلوب الفارابي :

واسلوب الفارابي دقيق مركز ليس فيه تكرار ولا ترادف وهو يعتني باللفظ والعباره و يعطي اغزر المعاني في جمل مختصره . . وفيلسوفنا شغوف بالمتقابلات فعند ما تخطر له فكره لا بد ان يذكر مقابلها والدليل على ذلك كتابه المسمى «رسالة في جواب مسائل سئل عنها». واهم شيء عند الفارابي ان يمر على الامور التي يفترض انها معروفه دون ان يطيل في شرحها لكنه عند الحديث عن اساس النظريه ودعامة المذهب يجلي ماغمض ويدلي فيه برايه وخير مثل على ذلك رسالته في اغراض الحكيم . . في كل مقاله من الكتاب الموسوم بالحروف. والجمع والتعميم والترتيب والتاليف والتحليل والتركيب والتفريع والتركيز والتصنيف خاصة من خصائص الفارابي وهدف من اهدافه في الكتابة واية ذلك رسالته المسماة «ماينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفه» فهي اشبه

مایکون بفهرس مقسم مبوب لعرض المدارس الفلسفیة الیونانیه مبیناً مصدر تسمیتها واسماء رؤسائها (۱)

فلسفة الفارابی:

اخذ المعلم الثانی عن غیره، ولکنه وضع فلسفه فی الاطار الذی یتلاءم وظروف البیئه التی عاش فیها. فقد اخذ عن ارسطو وافلاطون وافلوطین ولکنه مزج کل ذلک وصبغه بصبغة اسلامیه واضحه. وفلسفه الفارابی من الفلسفات ذات المعالم الواضحه والاهداف المحدده ترتبط اجزاءها بعضها ببعض ارتباطاً وثیقاً بحیث تبدو منسجمه متناسقه فلئن کان المعلم الثانی «ارسطاطالیسیا فی المنطق والطبیعیات افلاطونیا فی الاخلاق والسیاسه، افلوطینیاً فی فلسفه ما بعدالطبیعه، فهو قبل کل شیء فیلسوف الانتقاء والتوفیق والمؤمن بوحدة الفلسفه المدافع عنها فی کل حال» (۲)

وحدة الفلسفة عند الفارابی:

یری الفارابی أن الفلسفه القدیمه واحده او یری علی الاقل ان ارسطو وافلاطون اکبر فیلسوفین قدیمین لاتناقض فلسفتهما فان مذهبیهما لیسا الا تعبیرین مختلفین لحقیقه واحدة.. وان من طالع کتبهما فی المنطق والطبیعه والاخلاق وما بعد الطبیعه وجد ان الفلسفه فی نظر هما هی العلم بالموجودات بما هی موجوده... ومظهر الخلاف بین الفیلسوفین القدیمین (ارسطو وافلاطون) انما جاء من تعصب الاتباع والتلامیذ فهم الذین بذلوا النظریات وحرفوها ووقفوا عند الفروع تارکین الاسس وتمسکوا بالتفاصیل مهملین الجوهر وبذا تباعدت المسافه بین کبار الفلاسفه.

صحیح ان افلاطون عاش حیاته فی عزلة متخلیاً عن کثیر من ملذات الدنیا وان ارسطو علی العکس منه کان مترفاً وتزوج وانجب الاطفال وصار رودآمن الزمن وزیراً للاسکندر الا انه لایوجد فرق ملموس بینهما فلقد دون افلاطون السیاسه وهذبها وبین السیر العادله والعشرة الانسیه والمدنیه وابان فضائلها وجری ارسطو علی مثل ماجری علیه افلاطون فی اقاویله ورسائله السیاسیه.

فلو اخذنا مقارنه بین کتب الفیلسوفین فقد جری افلاطون علی استعمال الرمزیه.. اما ارسطو فقد اوضح ورتب وکشف وابان.. وهذا ان عده البعض اختلافاً وتبایناً فی المنهج. فان الفارابی لایری فیه ذلک بتعلیله. ان افلاطون عمد الی الرمز لانه یری ان الفلسفه للخاصه وارسطو ان

۱- الدکتور ابراهیم مذکور ـ فی الفلسفه الاسلامیه

ـ تاریخ الفلسفه العربیه حنا الفاخوری وخلیل الجر جزء ۲ ص ۹۷

لم يستعمل الرموز ـ فان القاري يجد نفس الصعوبه بالرغم من التبويب والترتيب كما اوجد المعلم الثاني اتفاقاً ملموداً بين الفيلسوفين وهي مسا لــهُ «نظريــة المثل» فحاول في كتابه «الجمع بين رأيي الحكمين ـ انهما متفقان فــي هــذه النــظريــه ولا خلاف بينــهما.

هذه بعض امثله اخترتها في محاوله الفارابي التوفيق بين فلسفه افلاطون و فلسفه ارسطو على ما يوجد بينهمامن خلاف ولقد حاول ابو نصر ان يبين اتفاقهما في غيرذلك من المسائل. و يثبت آن الخلاف لايتعدى الظاهر ومن يتأمل ويتمعن النظر فيما يقولان به يتبين انه لاخلاف على الاطلاق.فالحقيقه واحدة عندهم. . . . ولكنها لاتظهر امام الذين يا خذون الامورساخذاً سطحياًولايتعمقون في اسس المشاكل الفلسفيه.

وقدحمل بعضي المفكرين (الفارابی) حملوه با خطاءومزالق اذانه سحاولته في التوفيق بين فلسفه افلاطون وارسطو اذانه نسب كتابه « اثولوجيا» لارسطو والصحيح انه للفيلسوف الاسكندرى افلوطين . . . وقد وقع في هذ الخطافي محاولته التوفيق في مساله نظريه المثل بين الفيلسوفين افلاطون وارسطو . . .

و مهما يكن من امر هذا الخطاء الذى وقع فيه المعلم الثاني،فانه يعتبرد عامه كبرى قامت عليها الفلسفه الاسلاميه فهي تعتبر فلسفه توفيقيه حاولت التوفيق بين ارسطو و افلاطون وقربت بين ارسطو والمعتقدات الاسلاميه وجعلته اصلا من اصولها .. كما حاولت التوفيق بين الدين و الفلسفه و رات ان الحقيقتين الدينيه والفلسفيه متفقتان فيالموضوع وان اختلفتافي الشكل .

المنطق عندالفارابی:

يرى الفارابی في كتابه احصاءالعلوم ان صناعة المنطق تعطينا القوانين التي من شانها ان تقوم العقل وتهدينا الى طريق الصواب وطريق الحق في كل مايمكن ان نغلط فيه.

و منطق الفارابی ليس مجرد تحليل للتفكير العلمي فهو فوق اشتماله على مباحث في نظريه المعرفه يشتمل على كثير من الملاحظات اللغويه (۱) فالمنطق يشبه علم العروض وعلم النحوفي انه من العلوم العقليه مثل النحو بالنسبه للالفاظ والعروض بالنسبه للاوزان .. ولكن اذا كان المنطق

---

(۱) تاريخ الفلسفه في الاسلام لدى بور،ترجمه محمدعبدالهادى ص ۱۵۱ طبعه ثالثه م ۱۹۵ ابوريده

يشبه النحو فانه ينبغي ان نفرق بينهما... ففي حين ان النحو تنصب بحوثه على الالفا ظ من حيث هي ا لفا ظ ويعرض لقوانين اللغات المختلفه باختلاف الشعوب والاجناس، فيضع قوانين كل لغه على جانب. . فان ا لمنطق انما يتصل با لا لفاظ من حيث انها قوالب للمعاني ويخاطب العقل الانساني في كل زما ن ومكا ن فالنحو خا ص والمنطق عام.

و لقدا خذ الفارابي نفسه بتعريب منطق ارسطو و وضعه في الفاظ تلائم العالم العربي و هو يصرح بذلك في كتا ب «القياس الصغير» فيقو ل في اوله:

«وقصد نامن ذلك في كتابنا هذا آ ن نبين كيف القياس، وكيف الاستدلال... ونجعل القوانين التي نثبتها هنا با عيانها ا لا شياء التي افادنا ها ار سطا ليس في صنا عة ا لمنطق. . ونتحري ان تكو ن ا لعباره عنها في اكثر ذلك بالفاظ مشهوره عند اهل اللسان العربي ونستعمل في ايضاح تلك الاشياء ا مثله مشهوره عند اهل زماننا . . . فانه ليس اقتفاء ارسطا طاليس في شرح ما كتبه عن القوانين آن نستعمل عباره وامثله باعيا نها . . . وليس مقصوده بتلك ا لا مثله و ا لا لفا ظ آن يقتصر با لمتعلم على معر فتها انفسها فقط ولاان يتطرف الى نفهم ما في كتبه بتلك الامثله وحدها دون غيرها لكن مقصو ده تعريف الناس تلك القوانين بالامور ا لتي يتفقوا ان تكون اعر ف عند هم.» .

واذا كانت اجزاء المنطق ثمانيه فان انواع القياس وانواع الا قاويل ا لتي يلتمس بها تصحيح راى مطلوب به في الجمله ثلاثه وانواع الصنائع التي فعلها بعد استكما لها ا ن تستعمل القيا س في الجمله خمسا :(۱) برهانيه وجدليه، وسوفسطائيه وخطبيه وشعريه .فالبرهانيه هي الي نفيد اليقين. والجدليه تستعمل في ايقاع الظن الذي يقترب من اليقين او بتعبير آخر توقع شبه اليقين عن حسن قصد. و السو فسطا ئيه توهم فيما ليس بحق وتوقع شبه اليقين عن سوء قصد و تضليل . والخطابيه تر مى الي اقتناع الانسان في اى راى كان اقناعاً قريباً من الظن القوى.. والشعريه هي التي توقع في النفس التخييل وتستميلها عن طريق العا طفه (۲)

هذا ويعتمد الفلاسفه والعلماء على الاستدلال البر هاني ورجال الفرق على الاقسيه الجدليه والساسه على الخطابيه))

۱ـ احصاء العلوم للفارابي، تحقيق الد كتور عثمان امين ص۶۳، ۶۴

۲ـ نفس المرجع السابق ص ۶۴، ۶۹.

التنجیم عند الفارابی :

و من الطبیعی ان یحکم الفارابی المنطقی بفساد علم احکام النجوم، فلیس من العقل فی شیء ان نعزو کل حادث عارضی او کل شیء غیر مألوف الی فصل الکواکب ونقرنه بها ولئن کان الرواقیون ورجال مدرسة الاسکندرانیه قد قالوا بالتنجیم. فان الفارابی قد انکره کما انکره ارسطو من قبل. فالممکن لا تمکن معرفته معرفه یقینیه وتتحقق خصا یص الممکن فی اغلب ما یحدث علی الارض أما العالم العلوی فتختلف طبیعته عن طبیعه العالم السفلی و هو تتبع نوامیس ضروریه فی سیرها وتمنح العالم السفلی من فعلها الخیر فحسب. صحیح أن هناك معرفه برهانیه کامله الیقین فی علم النجوم التعلیمی ولکن هذا شیء والادعاء بان بعض الکواکب یجلب السعاده وبعضها یجلب النحوسه والربطین موت عظیم وخسوف او کسوف اوای شی من هذا لقبیل شیء اخر.. فما هذا الامر الاخیر الامن قبیل دعاوی المنجمین التی یجب الشك فی صحتها فان معرفه خصائص الافلاك وفعلها فی العالم السفلی لا یمکن الجزم بها ویکفی آن نعرف آن طبیعه الکواکب واحده و آنها خیره ابداً .

و قد تطرق الفارابی فی فلسفته بشکل مسهب الی تصنیف العلوم و احصاء ها و المیتافیز یقاو قد تنا ول فی هـذا البحث الا خیر وجود الله سبحانه و تعالی وطبیعه الله والعنایه الالهیه والفیض وقد تناول بفلسفته عن العالم وقد بحث بشکل لطیف عن النفس والنفس الانسانیه وخلودها والقوی المؤثره فی النفس سواء کانت قوی محرکه، او قوی مدرکه او قوی ناطقه. . ثم تناول المعلم الثانی مسأله العقل وقد قسم فیلسوفنا العقل النظری الی عقل هیولانی وعقل بالملکه وعقل مستفاد وقد أعطی هذا الرجل الاخلاق حقها فی بحوثه وکتاباته و ذکر بان السعاده هی الغایه القصوی التی یشتاقها الانسان واذا کان کل ما یسعی الیه الانسان هو فی نظر المعلم الثانی خیر وغایه فی الکمال فان السعاده هی أسمی الخیرات جمیعها فبقدر سعی الانسان الی بلوغ الخیر لذاته تکتمل سعادته ثم بحث موضوع المدن الفاضله والمدینه غیر الفاضله. و قد اوضح المعلم الثانی وفسر الاحلام والرؤی الصادقه ولما کانت الاخیره شعبه من شعب النبوة (۱)

ولقد ضرب الفارابی بسهم وافر فی تأویل الامور السمعیه التی وردت فی الدین الاسلامی والذی یعد افکارها خروجاً علی العقیده ففسرها تفسیراً یرضی العقل أحیاناً او یتفق مع قوانین الطبیعه احیاناً اخری... وقد ضرب مثلین هما تفسیره للوح والقلم وتفسیره للمعجزات .

۱ـ المخیله و صلتها بالوحی والالهام عند الفارابی.

الموسیقی عند الفارابی :

کان الفارابی« و کماذکرت و فی بدایة المقال بانه المعلم الثانی والفیلسوف الموسیقی» موسیقیا بارعا فقد روی ابن خلکان(۱)ان الاله المسماة بالقانون من وضعه وانه اول من رکبها هذاالترکیب . . وحکی ایضاًان الفارابی کان ذات یوم فی مجلس سیف الدوله بن حمدان فقال له سیف الدوله«هل لك فی ان تأکل ؟فقال لا، فهل تشرب؟ فقال لا،فهل تسمع، فقال نعم،فأمر سیف الدوله باحضار الغیان فحضر کل ماهر بي الصناعة بانواع الملاهی ،فلم یحرك احد منهم الته الاوعابه ابو نصروقال له: اخطأت فقال له سیف الدوله وهل تحسن فی هذه الصناعه سشیئاً؟فقال: نعم، ثم اخرج من وسطه خریطه ففتحها واخرج منها عیداناً ورکبها ولعب بها فضحك کل من کان فی المجلس، ثم فکها ورکبها ترکیبا آخر ثم ضرب بهافبکی کل من کان فی المجلس، ثم فکهاوغیر ترکیبها وضرب بهاضرباً اخر فنام کل من فی المجلس حتی البواب فترکهم نیاما و خرج ». .

وهذاحق فان للمعلم الثانی باعاً طویلا فی الموسیقی.فقدذکرالدکتور فارسر فی کتابه« مصادر الموسیقی العربیه»ذکران الفارابی ألف کتباً موسیقیه منها: کتاب الموسیقی الکبیر وکتاب الایقاعات وفصل عن علم الموسیقی فی کتابه « احصاء العلوم »

و ذکر ابن ابی اصیبعه فی (عیون الانباء) (۲) ان کتب الفارابی الموسیقیه هی: کتاب الموسیقی الکبیر وقدالفه للوزیرابی جعفر محمد بن القاسم الکرخي و کتاب فی احصاء الایقاع و کلام فی النقله مضافاً الی الایقاع و کلام في الموسیقی» وکتاب الموسیقی الکبیر انماجاءت تسمیه بهذا الاسم من عند ابن ابی اصیبعه وقدأیده فی ذلك الدکتور فارمروفی الحق انه کتاب کبیر ولکن اسمه الحقیقی هو« کتاب صناعة الموسیقی» کمایظهرمن افتتاحیته .

وینقسم الکتاب المذکورالی قسمین :الاول فی المدخل الی صناعة الموسیقی (وقدظنه البعض خطاءانه کتاب مستقل) ویقع فی مقالتین والثانی فی صناعة الموسیقی و یتناول الکلام فی اصول الصناعه وفی الالات المشهورةوفی اصناف الالحان وقدذکر الفارابی فی مقدمته انه ألفه بناءعلی طلب ابی جعفر محمدبن القاسم الکرخی . .

۱- وفیات الاعیان ابن خلکان جزء۲ص ۱۰۱-۱۰۲

۲- عیون الانباء فی طبقات الاطبا(ابن ابی اصیبعه جز ۲ ص ۱۳۹ .)

ويعتبر المعلم الثاني علم الموسيقى جزءمن علم التعاليم و يقول عنه انه العلم الذى يعرف به صناعة الالحان وهوقسمان: موسيقى نظرية وموسيقى عمليه ومن الالات الموسيقيه مثل الحنجرو اللهاة و مافيهاثم الانف وما هي صناعه مثل المزامير والعيدان و غيرها وينقسم علم الموسيقى النظرى الى خمسة اجزاء: او لها المبادى التى تستعمل فى استخراج مافى هذا العلم وثانيها البحث فى اصول هذه الصناعه وثالثها مطابقه ماتبين فى الاصول على اصناف الالات ورابعها القول فى اصناف الايقاعات الطبيعيه التى هي اوزان النغم وخامسها البحث فى تأليف الالحان فى الجمله ثم تأليف الالحان كامله.

وقبل ان اختم هذا الموضوع عن الفيلسوف و الشاعر و العالم و الموسيقى أحب ان القي نظرة مستعجلة على اهم مولفاته واشهر الكتب التى صنفها هى :

(١) مقاله فى اغراض الحكيم فى كل مقاله من الكتاب الموسوم بالحروف و هو تحقيق غرض ارسطاليس فى كتاب مابعد الطبيعه.

٢ـ رساله فى اثبات المفارقات .

٣ـ شرح رساله زينون الكبير اليونانى .

٤ـ رساله فى مسائل متفرقه .

٥ـ التعليقات.

٦ـ كتاب الجمع بين رائى الحكيمين افلاطون و ارسطو .

٧ـ رساله فيما يجب معرفه قبل تعلم الفلسفه .

٨ـ كتاب تحصيل السعاده

٩ـ كتاب آراء اهل المدينه الفاضله.

١٠ـ كتاب السياسات المدنيه .

١١ـ كتاب الموسيقى الكبير .

١٢ـ احصاء العلوم .

١٣ـ عيون المسائل .

١٤ ـ التنبيه على سبيل السعادة

١٥ـ فصوص الحكم.

١٦ ـ مقاله في معاني العقل
١٧ ـ تجريد رساله الدعاوى القلبيه المنسوبه لارسطو.
١٨ ـ النكت فيما يصح وما لا يصح من احكام النجوم.
١٩ ـ رساله في جواب مسائل سئل عنها .
٢٠ ـ تلخيص نواميس افلاطون
٢١ ـ كتاب في المنطق يشتمل على :
الف ـ التوطئه في المنطق، و
ب ـ خمسه فصول تشتمل على جميع ما يضطر الى معرفته من اراد الشروع في صناعه المنطق .

اعداد الاستاذ
عبد ناصر يونس الزيدي
جامعه كابل ـ كليه الآداب ـ قسم اللغه العربيه .

بسم الله الرحمن الرحيم

بين الثقافة العربية والافغانيه

ذكي كرم علي
الاستاذ بقسم العربيه كليه الاداب

نقصد بالثقافه الفارسيه ثقافه الناطقين باللسان الفارسي في كل من بلاد فارس (ايران) وثقافه خراسان (افغانستان). فمن المعروف تاريخيا ان الاسلام انتشر في بلاد الفرس عهد الخليفه عمر بن الخطاب رضي الله عنه وفي الحق ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يسوى بين العربي والاعجمي في كل شيء، ولا يجعل بينهما تمايزاً الا بالتقوى، كما كان منطلق الفكر، حر الراي وله كلمه ما ثورة يقول فيها: (والله لئن جاءت الاعاجم بالاعمال وجئنا بغير عمل فهم اولى بمحمد منا يوم القيامه، فان من قصر به عمله لا يسرع به نسبه) .

ولقد اعتنق الفرس الاسلام عن رضاء وطواعيه بعد ان رقت قلوبهم له لاقتناعهم بانه سوف يصلح حالهم ويرفع شأنهم ويؤخذ من هذا أنّ العرب والعجم في تلك الفترة من الزمن عاشوافي وئام تام لان الدين الحنيف سوى بين الناس، فاصبحوا بنعمته اخوانا .

اما في عهد الدوله الامويه فقد كره العجم الامويين لتعصبهم للعرب وكانوا يعاونون الثائرين عليهم رغبة في التخلص منهم ،وان كان الخليفه عمر بن عبدالعزيز انصفهم وعزل ظالميهم من الحكام وخفف عن اهل خراسان الضرايب .

وفي الحقيقه ان مدلول كلمه الثقافه عام وشامل ولكنني سا قتصر على الجانب اللغوى وتاثر الادب العربي بالادب الفارسي وكذلك تاثر اللغه الفارسيه باللغه العربيه فاذا رجعنا الى عصور الادب العربي نجد ان الصله بين الادبين العربي والفارسي قديمه جدا ترجع الى ماقبل الاسلام وذلك بحكم الجوار بين الامتين العربيه والفارسيه مما يترتب على هذا الجوار من صلات متعددة،

ففی العصر الجاهلی کانت هناك صلات تجاریه بین العرب و الفرس وطالما ترددت قوافل التجارة بین الفرس و العرب (۱) واستولی الفرس حیناً علی بعض اطراف الجزیرة واستعان الفرس بامراء العرب علی صد المغیر بن علیهم من الروم والا عراب، بل استعانا ن احد ملوك الفرس وهو بهرام گور بامراء الحیرة لیجلس علی العرش بعد ابیه وهذه الاتصالات کلها کان لها من غیر شك اثر ها فی ا للغتین ا لعربیه والفارسیه وادبیهما، ولکن ماوصل الینا من هذه الصلات الادبیه فی هذا العصر قلیل نجمله فی آلاتی، تسربت الی الفارسیه کلمات من اللغه ا العربیه وتسربت الی العربیه کلمات فارسیه جاء بعضها فی شعر ابی بصیر میمون بن قیس الملقب بالاعشی و عدی بن زید ومن الروایات الادبیه ألتی تشیرا لی صلته ادبیه بین الفرس والعرب قبل الاسلام قصه بهرام گور، فیروی ان اباه بعث به الی ا لحیر ة فنشا بهاو عرف ا للغه العربیه وکتب بعض ابیات من الشعر با للغه العربیه و ممایروی من شعر ه هذا البیان :

اقول له لما فظر ت جمو ع هم کانك لم تسمع بصو لات بهر ا م

و ا نی حا می ملك فا ر س کله وما خیر ملك لایکون له حامی (۲)

و کذلك عرف العرب قدرامن اخبار العجم و قصص ابطالهم کقصه رستم واسفندیار وبعد ظهو ر الاسلام نری الحقایق التاریخیه تؤکد ان الاسلام سوی بین معتنقیه وازال حدود الا وطان والا قوا م فانساح العرب فی بلاد الفرس و هاجر الفرس الی بلاد العرب وکان لهذا کله آثار واضحه کل الوضوح فی تاریخ الامتین وادابهما، ولقد انتشرت اللغه العربیه فی ارجاء البلادا لفارسیه واقبل الناس علی تعلم العربیه لانها لغه القرآن والحدیث ولشغل المناصب فی الدوله الاسلامیه وقد احب الفرس اللغه العربیه وتعلموها وحرصوا علی الاسلام اشد الحرص و ربما فاقوا العرب فی حرصهم علی اللغه العربیه وقد کان اکثر حمله العلم فی الدوله الاسلامیه من العجم، فسیبویه والفارسی والزجاج فی النحو عجم فی انسابهم وانما ربوا فی اللسان العربی فاکتسبوه بمخالطتهم للعرب کما کان ا کثر حمله الحدیث من ا لعجم وکذلك علماء اصول الفقه وعلم الکلام والتفسیر ونتیجه للاتصال بین الشعبین العر بی وا لعجمی دخلت الفا رسیه الفاظ عربیه جدیده مثل : المسلم، و المؤمن والکافر، والحج والقران والطلاق وا لمحرا ب والتیمم و مثل الحلال والحرام وغیرذلك کثیر، ولکنها فی الفارسیه تتجرد من اداة التعریف (ا ل) .

۱ ــ انظر عبقریه خالد للاستاذ العقاد ص ۱۳۶

۲ ــ انظر المعجم فی معا ییرا شعار العجم لشمس الدین الر ازی .

وهناك الفا ظ عربیه دخلت الفارسیه، فتغیر معناها مثل النشاط فی الفارسیه بمعنی السرور، والرعناء فی العربیه و هی بمعنی الحمقاء الهوجاء تکون فی الفارسیه بمعنی الجمیله او الجمیل. وکما ان الفرس اخذوا من العرب اخذ العرب من الفرس. کذلك مثلا «دبستان» اصلها (بوستان) ای مکان الرائحه، (نرجس) اصله (نرگس) و(لگام) اصبح (اللجام) فی العربیه. کذلك تسربت الفاظ الفارسیه الی الشعر العربی مثل قول ابی العلاء المعری: «اذا قیل اخشی الله مولاك قل آری» وآري بمعنی نعم.

هذا قلیل من کثیر من تاثر اللغتین کلتیهما بالاخری واعتذر للقاری لضیق الصفحات ومراعاة للزملاء الافاضل لیدلو کل منهم بدلوه فی هذا الموضوع غیرا ننی رایت لزاما علی ان اتکلم عن تاثر لغه البشتو باللغه العربیه ومعانیها مما یعطی دلیلا واضحاً علی الروابط الادبیه بین العرب والافغان، فتوجد قطعه ادبیه لا بي محمد هاشم بن زید سروانی المولود فی سروان عام ۲۲۳ ه ترجمها من العربیه الی لغة البشتو وهی قصیده من شعرا بن الخلاء استاذ ابی محمد، ومنها هذه الابیات:

ان الغنی اذا تکلم کاذبا   قالوا اصدقت وما نطقت محالا

ان الدراهم فی المواطن کلها   تکسو الرجال مهابة وجلالا

وقد ترجمها ابو محمد هاشم فی القرن الثالث الهجری، کما ان له کتابا بلغة البشتو فی فصاحه وبلاغه العرب باسم «دسالووزمه» اي نسیم الصحراء (۱)

ومرة اخری اکرر اعتذاری حیث ان الموضوع متشعب الاطراف واتمنی ان اتابعه فی اعداد قادمه.

۱ـ انظر کتاب نظرة عابرة الی لغه البشتو تالیف الاستاذ عبدالحی حبیبی ص ۱۶، ۱۷

بسم الله الرحمن الرحيم

مقام الانسان وحريته في ظل الايمان

برب العالمين

بقلم غلام صفدر استاذ كلية الآداب جامعة كابل

بعث رسول الاسلام صلى الله عليه وسلم في القرن السابع الميلادي داعيا الى توحيد رب العالمين ومنذ ذلك الوقت عرف الذين اتبعوا دعوته باسم المسلمين في تاريخ الانسانية و نحن بفضل الله ذرية تلك السلالة الطيبة .

أعلن رسول الاسلام دينه الذي اتى به حلقة اخيرة في سلسلة الاديان القائلة بالتوحيد تبيانا بأن معبود الانسان والخلائق بجملته وثنائه واحد و ان قضية الايمان قضية واحدة لا تتجزأ او يتخذ الايمان موقفاً موحداً ضد الالحاد بجميع اشكاله و الوانه على ان الدين الاسلامي في صلته بهذه الاديان قد اتخذ موقف التهذيب والتصحيح و التكميل تجاهها رابطاً معبوديه الله وعبادته الانسان بوثاق نهائي وسلم و وضع العبادة في هيئته كان يجب ان توضع فيها كما وضع الانسان في بيئة الهية لم يسبق لها مثيل في بقية الاديان .

وقد نظر الاسلام الى الله الاحد القدير الابدي على انه الحقيقة الوحيدة في الوجود و الانسان مكلف ان يقوم بوظائفه و التزاماته بهداية الله و المعنى الشامل بوجوده ينطوي في سيره الى الله بدون هذا السير يفقد قيمته الطبيعية فيصبح صورة زائفة، والغرض من الهداية الالهية هو ان يتفق عمله و ارادة الله وهذه هي وحدها علة وجوده . و كان مرجعهم الذي يهتدون به هو القرآن الكريم و يقوم الرسول الاكرم بشرحه و تفسيره على وجه الارض وصورة تلقيه من قبل الانسان هي الشريعة ، و تتكون استجابة الانسان له من الشعائر و الوظائف الاجتماعية التي يقوم بها

ورحلة الایمان الی الله تبتدیء بشهادة ان لااله الاالله ومحمدرسول الله، ای بنفی الالهه الکاذبه نفیاً مطلقاً، وکان الرسول الاکرم نفسه قد عانی الامرین فی جهاده ضد الوثنیته وکان یریدان ینقذ الانسان من براثن الخوف من تلک الالهه الکاذبه وان یدله الی عباده رب العالمین مع ان ربوبیه رب العلمین لم تکن فی حاجه الی الدفاع والتکرار الا ان زیغ الانسان وانحرافه عن سواء السبیل کان یوجب ذلک التکرار نفیها کموجودات ذهنیه فقط لانها لا تتمتع بالوجود الخارجی.

والاسلام فی تعریفه بالله یعتبر اسمه تعالی منبعاً للبرکه والحمایه والطمانینه، ومن هنانجدالمسلم لا یتحرج من ذکرالله فی کل مناسبته کما کانت الیهود تمتنع عن ذکر یهوه فی کل مناسبه ومن ثم نجد نداء الله الیرید ویعی عقاید ه وشعائره جمیعا، ومما یجدر بالذکر هنا هو ان الاسلام قد استعمل افعل التفضیل بدل الصفه العالیه والفقره التی یمکن ان تقارن بالله غیر قابله للتصور اصلا فی نظر الاسلام، لان الصفه العالیه تشعر بالمساواة التقریبیه وبحجم من ذلک الابهام فی هل یوجدآلهه آخرون، ولکنهم یتبوءن منزله اسفل من منزله الله، ام ان الله وحده یحکم العالمین فی عظمه وکبریا، و«سام» حیث یقول « انه ملک عظیم فوق جمیع الالهه» بسبب هذا الابهام و لکن هذا الاحتمال لا یتطرق فیما یقصده الاسلام لان القبائل العربیه کانت تعرف الله تعالی باسمه کما کانت تعترف بوجوده وکانت مهمه الرسول الاکرم صلی الله علیه وسلم ان یثبت وجوده الاوحد فی الاذهان وان ینفی التعدد فی مجال الله تعالی الذی لا یمکن ان یتصور والذی هو اعلی من کل ما یمکن ان یوضع معه فی میزان المقارنه.

ویستهدف القرآن الکریم من معرفه الله الخضوع والانقیاد ومع انه یمکن ان یستدل علی الله تعالی بکل اتقان ودقه الاان العقائد فی الاسلام تعتبر خادمه للواجبات الدینیه لاموضوعا للبحث والتحقیق ومن هنانجد علم الکلام اسلامی یولی القانون الاهمیه العظمی دون علم الوجود ویمتاز الاسلام عن غیره من الادیان بالاضافه الی ممیزاته الاخری بالاستجابه لنداء الحق اکثرمن رغبته فی البحث والتحقیق فی طبیعه الله والبحث المفرط فی هذا الخصوص من نظر المسلم لیس بذات قیمه فی حد ذاته اذا لذین یرتبطا بالعمل اکثر من ان یکون موضوعا للبحث العقلی وکل ما هو ضروری لمعرفه الله یحصل علیه عن طریق الوحی.

والدین اسلامی یتحدث عن الغیریه بین الله و المخلوقات بحیث یخیل للانسان انه تعالی لا یرتبط بهم بای رباط ولکن الواقع علی العکس من هذا واذا أنظر الی اله اسماء الحسنی لتبین هذا اله ارتباط بوضوح وجلاو قدجاء بعضی

هذه الاسماء على هياة اوصاف الذات والمعلوم أن الاوصاف تكتسب معنا من المواقف التجريبيه التي يمر بها الانسان في حياته ومن هنا لا تصبح العبادة ممكنة فحسب بل ان الادب واللغه يصبحان ممكنين ايضاً .

اذ العبادة تقتضى القول بكفيه الله لان الصمت في معرفه الله يعني الصمت في العبادة ، وينتج هنا التعارض وهوانه كيف يمكن ان تتشبه ذات الهيه باوصاف زمنيه، ومن ثم نصطدم في كثير من الاديان بموضوع التجسيم والتشبيه اى الحديث عن الله تعالى بالمقولات الجائزه في المجال الانساني وقد نفر الاسلام من هذا الموضوع معتبراً اياه غير لائق بشأن الله حيث لا يماثله نفور في بقيه الاديان .

من اشهر اسماء الله الحسنى، الرحمن والرحيم، وقد فسر بعض الباحثين هاتين الصفتين بمعنيين مختلفين ولكن البعض الاخر منهم نظراً الى ان الصفتين قد اشتقتا من اصل واحد يرون انهما تؤديان معنى واحد ولكنه متزايد يرتقي من الرحمه كصفه جوهريه الى عطاء فعلي والقدرة البارزه في هذا الصدد هي رب العالمين وهنا عبر الدين الاسلامي عن الله بالرب وعن الانسان بالعبد، ومن المعلوم ان الرب يفيد معنى المربي والحاكم وهذا المعنى يناسب الفهم القائم على فكرة التطور للعالم ولكن في اطار ايمان واقعي بالله والله يسيطر على كافه الظواهر والتطورات التي تكون الاشياء بها هي هي وتتحرك وقد ذكر لفظ العالمين بصيغه الجمع وهذا يناسب فكرة تعدد الاشياء والظواهر وتفاعلها كما عرفت في العلم فكل ما هو موجود من السيارة الى الذرة ومن لانهائيه المكان الى ادق دقائق الروح ، كل ذلك مخلوق لله تعالى وهوالذي يحافظ عليه ويضاف الى هذا ان العالمين قد اشتق من اصل يفيد معنى المعرفه ويتضمن هذا ان العالم المادي وعالم الاحياء كلها يمكن ان يهتدي بها الانسان الى قدرة الله .

مع ان الدين الاسلامي يلح على غيبيه الله ويعتبر الايمان قائماً على الوحي الا انه ينظر الى العقل في مضمار العالم الدنيوي نظرة ملؤها الاحترام والاعتبار ويشجع على الملاحظه التجريبيه ولابحاث العلميه غايه التشجيع ويرى آيات الله وعلاماته متجليه في كل مكان كما يرى فيها مثيراً للبحث العقلي والاعجاب الديني .

الانسان في ظل هذه الربوبيه عبد وله قدره فرعيه وهذا في الواقع يشكل جوهر اسلامه ولو لم يكن ماينقاد اليه ويطيعه لما كان لتعهداته ووظائفه اى معنى وربوبيه الله تتضمن مقام الانسان ومكانته كفرض قبلي وعلى هذين الاساسين فهو ينكر وجود الالهه الطبيعيه والالهه الكاذبه التي تظلم

الا نسان وتجور عليه و التي تدعي كذبا بالقدرة والسلطان بجانب قدرة الله و سلطانه.
يرى الاسلام في العبادة الزائفه عبوديه وانحطاطاً و لعنه كما يري الشر ك ظلماً والشرك الذي هو اعتراف بوجود الالهه بجانب الله الاحد وثنيه مزيفه تسلب العبادة والعظمه والشكران الخاصه بالله عن الله وحده، وهذا ولاريب ظلم ظلم مقابل الله وتجاه الانسان نفسه لأن الوثني عدو نفسه، حيث انه من طريق الاعتراف بالا لهه الكاذبه يشوه ويفسد وجوده هو و كل هذا لان الدين الاسلامي ير يدان يصفي القلوب و يعدها لاستقبال رب العالمين وتنقاد اليه وفي هذا الانقياد ينطوي مقامه وحريته والانسان يكسب قيمته الحقيقه اذا ما تبله الدين .

ذ كرت في اول هذا المقال ان الدين الاسلامي قدوضع الانسان في بيئة الهيه لم يسبق لها مثيل في ا لا د يا ن ا لسا بقه و قد ها ن ا لو قت لا ن اعر ض كيفيد هذا من ال معر و ف و ا ن نطفه ا لا نسا ن المسلم تتكو ن فـي ا لـر حـم بـا سم ا لله و حينما يـو لـد يـؤ ذ ن اسم الله فـي ا ذ نيه و عند ما يكلف بـا د ا لصلا ة يستقبل ضؤ ا لنها ر بـا سم ا لله و مع افو ل الشمس يستقبل ظلمه الليل باسم الله كما انه لا ينسى ذ كر الله بين هذا وذ اك وقبل أن ينام فهو يتذ كر الله و يناجيه و يقضي حياته على هذه الوتيرة وحينما يحضره الموت وينطوي سجله على و جه الار ض ير قد في مقره الا بدي باسم الله وصلته هذه المستمرة والمستد يمه برب العالمين تجعله شاعرا بحقيقة وجوده ومعناه بصورة دائمه والآن نريد آن نبين ما مدى اثر هذه الصله المبا شر ة برب العالمين في حياته ، يمكن آ ن يلاحظ الا نسان كعضو في الجما عه و كفرد: والفرد في الجماعه من حيث مقامه و حريته قد اثار مشكله في الفلسفه السياسيه وقد ابديت آرا ء مختلفته حولها. من المعلوم ان بعض التنظيمات السياسيه قد بني على اساس من المزيه الفطريه كما بنى بعضها الاخر على اساس من الحق الالهي وبين ظهراني فلاسفه الحكم نجد من يدافع عن العقد الاجتماعي كما نجد من يحبذ الحكو مه المطلقه وفي النظام القائم على المزية الفطريه ينقسم البشر الى الحكام والمحكومين بالفطرة وفي النظام القائم على الحق الالهي اعتبرت سلالة خا صه صاحبه ذلك الحق وفي النظام المبني على العقد الاجتماعي لن يكو ن الانسان القوي مساويا با لانسان الضعيف كطرفي العقد وفي الحكومه المطلقه تنحصر القدرة في يد انسان واحد وتؤ دي الي الاستبداد في نهايه الامر. اما في النظام القائم على الايمان برب العالمين فتكون السلطة لرب العالمين الخالق لكل من يشملهم النظام ويحتاج كل فرد الى منبع القدرة الوحيده، هذا بقدر ما يحتاج اليه فرد آخر ويطبق ا لقانون الالهي على الجميع دون اي امتياز. ولو نظر اليه كفرد فيشا هد انه يخاف من القوى الطبيعيه

یخاف من الاوهام، یخاف من الضغط الاقتصادي ومن مصیره فی المستقبل کما یهاب الموت و لکن یتحول کل هذا في ظل الایمان برب العالمین الی طمأنینه وهدوء بال لانه بهذا الایمان یکون علی یقین لا یتطرقه الاشک بأنه لا یحدث شی الا وارادة الله الشامله توجده وبما انه یتبع الشریعه وهی مظهر ارادة الله یندرج فی زمرة اولیاء الله واولیاؤه ندا لی لاخوف علیهم ولا یحزنون و من جهة آخری فان هذه الارادة ارادة ذات قد وصف نفسه بالرحمن الرحیم فاذا عنیت بانسان فلن یبالی بشی،

وانا العنا یه لا حظتك عیونها نم فا لمخاوف کلهن امان

ومن جهه ثالثه فهو یعرف ان هذه الاراده الشامله ارادة ذات هو مالك یوم الدین فالانسان الذی یرید ان یتحرر من الخوف و الوسواس ویرتقی الی معارج الانسانیه العالیه یقف امام رب العالمین بکل خضوع فیقول: ,, ایاك نعبدوا یاك نستعین، اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولا الضالین ,, ومع هذا الفهم فهو یحنی قامته ویضع جبینه علی الا رض کعلا مه العبودیه ثم یرفع راسه و یقیم قا مته کرمز للسیادة ، فا لمسلم یبحث عن السیادة علی ما سوی رب العالمین فی عبودیه رب العالمین .

اسد الله
الاستاذ المساعد بكليه الشريعة

بلاد الافغان وصلتها بالاسلام ولغه القرآن

اخي القارئ!

لا اريد ان ابحث في موضوعات انت اكثر اختصاصا والماما بها ولا اريد ان اكون كمثل حامل التمر الى هجر واجدر شيء بالبحث عندي ان اتحدث فيما يتصل ببلادي و شعبي (بلاد الافغان) وصلتهما بالاسلام والعربيه .

فالاسلام كما نعلم منهج حياة -هو عقيدة توضح التصور الصحيح للكون و الانسان و الحياة عقيدة تعرف الانسان بنفسه، وسر خلقته وسبب وجوده و هو شريعة تنظم حياة الانسان في كافة شئونها وهو منهج متكامل الجوانب فيه تنظم علاقه الفرد بنفسه و بخالقه و باسرته و بمجتمعه و بالعالم باسره وفيه بيان للاصول والقواعد التي تقوم عليها النظم و القوانين التي تحكم سير المجتمع والناس وهو ثورة شاملة. ثوره لا تقتصر على جانب من جوانب الحياه و انما تمتد الى كل جانب ثورة لا تعبر عنها كلمة او شعار - بل هي تحويل كيفي للمجتمع و تغيير جذري لامر تكزاته الاساسيه على كل صعيد .

ان الاسلام كمنهج حياه متوافق منسجم في جزئياته وكلياته مع بعضه و لقد وزعت جزئياته بالقسطاس المحقق للتوازن بين مختلف الحاجات والمطالب العضويه والنفسية مما لا يمكن ان يحدث تضخما في جانب على حساب جانب فكان توزيعا فطريا محققا للتناسق و التوافق و الاطمئنان والاستقرار في حياة الانسان- وفيه قابلية وقدرة على استيعاب الحياه وقيادتها في اي مرحلة من مراحلها - وهو صالح لهداية البشرية في مختلف العصور والدهور -وذلك لانه منهج الهي - وليس مخاض عقل بشري وليس وليد بيئه معينة -شان كل المناهج البشرية الوضعية وانما هو النهج

الذی اريد له ان يكون منهجاً للبشر به جمعاء فی مختلف ديارها وانظارها ومصدره الالٰی ارسی فی قواعده واصوله من سمه الافاق وكلية الا حاطة ماجعله قا درا علی الحياة والخصب والابداع فی كل مكان فهو يجمع الی رقة التوجيه دقة التشريع والی جلال العقيدة جمال العبادة والی امامة المحراب قيادة الحرب ـ ولذلك نسميه منهجا حياة وبذلك يكون منهج حياة بكل مافی هذه الكلمة من معنی .

واما اللغة العربية ـ هی اللغة الوحيدة التی فتحت صدرها للتراث الانسانية الخالد ومعارف البشريه كلها ـ كما انسعت لمقامات الامه الاسلاميه التی شرقت بالحضاره وغربت ـ انها لغه صارت بفضل حضارة الاسلام ابعد اللغات مدی واوسعها افقا وستظل حية ماساد ام الاسلام حياـ ولقد اندثرت جميع اللغات القديمه فی العالم القديم ـ اما العربيه رغم ما مربها من عصور مختلفة ـ بقيت حية وما زالت دفيض بالقوة والحياه ـ لانها وسعت مبادیء ومثلا وقيماً سماوية خالدة وحضارة الاسلام المرنه ، فهی لغة جميع الشعوب المسلمه فی مشارق الارض ومغاربها. الشعوب التی تختلف وتتباين فی اجناسها وبيئاتها واصل نشاءتها ولكنها تنضوی جميعا تحت لواء الاسلام وتعب من قرآنه وتنهل من مناهل رسول الاسلام صلی الله عليه وسلم .

نعم لقد ترجم المصدران او الينبوعان الاولان لحضارة الاسلام وهما القران الكريم وحديث الرسول الاعظم عليه افضل الصلاة والتسليم ـ الی اللغات الاخری ـ وحاول علماء الدين والثقافه الاسلامية فی مختلف العصور ان يقوموا بترجمه هذين الينبوعين وفی النزعات الادبيه التی سيطرت علی عصورهم ولكن هيهات ان توجد فيها حلاوة لغة الرحمن ـ اوان تمتاز بميزات لغة القران وهيهات ان توجد فی الترجمة المعانی والمفاهيم التی تعبر عنها اللغة العربية التی نزل بها كلام الرحمان ـ اوان توجد فيها اللغات التی توجد فی العربيه وعبارتها واشارتها ودلالتها واقتضائها ـ اوفی صريحها او كنايتها اومجازها او حقيقتها وما الی ذلك .

واللغة العربية تتمتع بقوة عجيبة . لاتتمتع بها اللغات الاخری ـ لان الفاظها تنفس بالحياة وتراكيبها تعبر عن الاحاسيس والمشاعر ـ وتتمثل فی كلماتها وحروفها خطرات الضمير ونبضات القلوب ونبرات الحياء ـ وقد اراد الله ان تكون لغة كتابه وترجمان وحيه ـ وهی لغة دين وعلم وادب ـ وحضارة وانسانيه ـ وبذلك اصبحت خالده ما عاش الانسان فی هذا العالم ولم لاتكون

خالده وقد اختارها الله لغه كتابه المقدس ـ اى تكلم بها رب العالمين ـ و تكلم بها سيدالمرسلين صلوات الله عليه و سلامه وقدكان افصح الناس كلاماـ و احسن تركيبا واعذب تعبيرا ـ وبعدان قرأ الرسول صلى الله عليه وسلا مه القران بلسان عربى مبين ـ او بعدان تنزل القران بلسان عربى مبين تاكدت رابطة و ثيقه بين اللغه العربيه و الدين الاسلامى الحنيف ـ و اصبحت لغه العالم الاسلامى كله ـ وصارت لغه الدين ولغه الحضارة الاسلاميه الراقيه وربطت جميع الاقطار الاسلاميه برباط جامع وثيق .

ثم ان اللغه العربيه لعبت دوراهاما فى نشرالعلوم والمعارف البشريه ـ وانتجت الوانا من التفكير ـ و هى غايه فى الحسن والرقه والدقه ـ وبلغت بفضل القران مدى لاتكاد تعرفه ايه لغه أخرى من لغات العالم ـ لان القران هواساس العقيده الانسانيه والثقافه البشريه .

ولكن اليوم ـ وبعد مضى قرون من الزمن ـ يعرف كل غيور و كل بصير ما آلت اليه حالة المسلمين من ضعف فى الدين وتدهور فى الخلق . ومازلنا نعمل بايدينا وكل مشاعرنا لضعف الدين كى تصبح الاخلاق اكثر تدهورا ويصبح الداء اكثر فتكا ـ والدليل على هذا ـ ان كل مانجده فى الاسواق والمكتبات كل ما تذيعه وتنشره الا ذاعات ودور النشر ـ انما هو آراء الفلاسفه الماديين ـ اوصورة لوحى فرويد ومار كس ودور كايم واذيالهم ـ وهذه الصور والاراء تتدفق علينا فى الافلام الماجنه والقصص المكشوفه والمسرحيات الصارخه وفى الملابس الكاشفه والصدور العاريه ... ونحن اليوم لا نشكوا الفسق والظلم فحسب ، بل نشكو كذلك الكفر والالحاد ـ بجانب التفسخ والحطه فى الاخلاق وان مانشكو منه اصبح داء متاصلا وسقما راسيس الاصل ـ ومع نهذا فاننا ننظر الى مصيبتنا نظر المتفرج، لم نشمرعن ساعد الجد ـ ولم نقم بعلاج فاجع لما اصابنا فتفاقم الخطب وكبرت المصيبه وكادان نعجز من العلاج ـ وان نضل فى متاهات الضلال .

فاذا كان الاسلام منهج حياة ـ واذا كانت اللغه العربيه ترجمان القرآن ولغه الاسلام والمسلمين فلماذا غفلنا عن منهج حياتنا و لغته ـ اوبتعبيرادق لماذا اغفلنا هما ـ فلنعد الى اسلامنا والى لغتنا وعلينا ان نكافح ونضحى فى سبيل دينا الحق ـ دين الانسانيه ـ منهج الحياه البشريه ـ والله فى عوننا وهوولى التوفيق.

عزيزى القارى!

اذارجعنا الى الوراء فى اغوار التاريخ ـ نجد ان العرب فتحوا افغانستان فيما فتحوها من البلاد وخضعت خراسان اذذاك وافغانستان اليوم للدين الاسلامى الحنيف خضوعا تاما ـ وتاثرت به

تاثرا شدید ـ وبعد آن وطدت دعائم الدوله العباسیه وثبتت ارکانها بید ابی مسلم الخراسانی — وبعدآن مال العباسیون الی الفرس بصفة عامه والی الافغان بصفة خاصه ـ اختلط العرب بالخراسانیین وتعلم الافغان لغه القران الکریم ـ ونمت بینهم وبین العرب اتصالات واسعه فی المعیشه و التجاره و شتی شئون الحیاه ـ فظهر اثار هذا الاختلاط و الاتصال فی العقول والافکار و اتساع الثقافه ونموالمواهب .

وبعدان استقلت افغانستان اخذالافغان ـ دو رهم ینشرون الدین الاسلامی الحنیف فی البلاد المجاوره ـ ویذکرالتاریخ مدی دورالسلالات الغوریه والغزنویه والتیموریه و الدرانیه فی نشر الاسلام والثقافه الاسلامیه فی هذه البلاد ـ و استفاد الافغان بدورهم من اللغه العربیه حیث کانت لغه البلاط فی حقبة من الزمن ـ فسرب الکلمات العربیه الی لغاتنا القومیه ـ و استخدمت فی التخاطب والادب معا ـ واذا تصفحنا تراجم رجالنا نجدآنهم خدموا اللغه العربیه والثقافه الاسلامیه با وسع معانیها کالامام الاعظم ابی حنیفه نعمان الکابلی وابی نصر محمد الفارابی المعلم الثانی والفیلسوف الصوفی و ابن سینا البلخی الشهیر بشیخ الرئیس — والبیرونی الفلکی — والجامی النحوی ... ونبغ من الشعراء عدد کبیر وخاصه البرامکه ـ والاسره الطاهریه ـ ومنهم ابوشکور البلخی والرودکی وغیرهم .

ویقول ابن خلدون «من الغریب الواقع ان حمله العلم الاسلامی اکثرهم العجم الا فی القلیل النادر ـ وان کان منهم العربی فی نسبته فهوعجمی فی مرباه ومشیخته مع ان المله عربیه وصاحب شریعتها عربی ـ فکان صاحب صناعه النحو سیبویه والفارسی من بعده الزجاج من بعدهما ـ و کلهم عجم فی انسابهم وانمار بوافی اللسان العربی فاکتسبوه بالمربی ومخالطه العرب ـ وصیروه قوانین وفنا من بعدهم. وکذلک حمله الحدیث الذین حفظوه عن اهل الاسلام اکثرهم عجم ـ وکان معظم علماء اصول الفقه عجما کما یعرف وکذا اکثر المفسرین ـ ولم یقم بحفظ العلم وتدوینه الا الاعاجم . . .»

کذلک تاءثرالعرب واللغه العربیه ـ علومها وادبها بالافغان ولغاتهم و ادابهم القومیه ـ کیف لاوکان منهم الامراء والوزراء والفلاسفه والعلماء والکتاب والشعراء . فاثروا فی العرب ـ ودخلت الفاظ وکلمات افغانیه الی اللغه العربیه وقبلت اللغتان العربیه والافغانیه هذا التاثیر ـ لان للغة تشبه کائنا حیا وتستطیع ان تقبل التطورات العلمیه والتغیرات الاجتماعیه فی شتی مناحی الحیاه وخاصه اذا اراد الشعب او المجتمع الذی یتکلم بها ان یحیا و ان یسیر قدما .

اخی القاری!

اننا معشر الافغان نستعمل الحروف العربیه ـ ونکتب بنفس الکتابه ـ وا کثر من خمسین فی الما ئه من کلما تنا عربیه ـ وخاصه المصادر والصفات ـ والا وزان الشعر یه وما الی ذلک ـ وما تز ال تستعمل المصطلحات العربیه فی الطب وخاصه فی التعرف باعضاء جسد الا نسان .

بالاضافه الی هذا اذا القینا النظره علی المناهج الدراسیه الافغانیه التی تطبق فی المدارس حتی فی الوقت الراهن الذی سیطوف فیه العلمانیه علی کل مناحی الحیاه ـ نجدان ماده الدین و ما ده اللغه العربیه ماد تان اصلیتان فی المناهج الد راسیه فی المر احل الد راسیه الثلاث ـ الا ابتد ائیه والاعدادیه والثانویه ـ وماده الدین تشمل القران الکریم والتفسیر والحدیث والسیرة النبویه الکریمه وسیره ابطال الاسلام والاحکام الفقهیه الضروریه ـ اما ماده اللغه العر بیه فا نها تشمل قوا عد الصرف والنحو .والی جانب ماده الدین وماده اللغه تدرس ماده تاریخ الاسلام فی المرحله الثانو یه .

اضف الی هذا المعاهد الدینیه الرسمیه ـ حیث تو جد فی افغانستان تسعه معاهد دینیه وهی:

۱ ـ مدرسه دارالعلوم بکابل

۲ ـ مدرسه ابی حنیفه بکابل

۳ ـ مدرسه نجم المدارس بالمحافظه الشرقیه ننگر هار

۴ ـ مدرسه فخر المدارس بالمحا فظه الغر بیه هرات

۵ ـ مدرسه جامع رر رر رر رر رر

۶ ـ مدرسه تخارستا ن بالمحا فظه الشما لیه کند ز

۷ ـ مدرسه ا سد یه ـ بالمحافظه رر بلخ

۸ ـ مدرسه ابی مسلم بالمحافظه الشمالیه الغر بیه فار یا ب

۹ ـ والمدرسه المحمد یه با لمحا فظه الجنو بیه کند ها ر .

اما منا هج هذه المدارس ـ وکتبها الدراسیه والمراجع فانها جمیعا باللغه العربیه الافی القلیل النا دروالمنا هج تحتوی العلوم الاسلامیه وعلوم اللغه العربیه وتدرس فیها علوم التفسیر والحدیث والفقه والاصول والعقیده ـ والفرائض والمواریث ـ والصر ف والنحو والبلاغه ـ والی جانب هذه العلوم تدر س فی هذه المدارس العلوم الطبیعیه والاجتماعیه و الریاضه ـ ای یتثقف الطالب فی هذه المعاهد بالثقافه الا سلامیه العالیه ـ ویکون لدیه الماما با لعلوم المعا صره.

اما كلية الشريعه بجامعه كابل-فانها كما يفهم من اسمها اعلى مركز للدراسات الاسلاميه فى افغانستان -يلتحق بها خريجوا المعاهد الدينيه بعد النجاح فى امتحان ا قبول -واول شرط الالتحاق بها تاديه امتحان القبول باللغه العربيه والنجاح فيه-و تنقسم الدراسه فى كليه الشريعه الى قسمين-قسم الفقه و القانون - وقسم الدراسات الاسلاميه-ومع ان الكليه قسمت الى قسمين - الا ان العلوم الاسلاميه و علوم اللغه العربيه تدرس بالقسمين -واذا كان هناك فارق فى مستوى الدر اسه با قسمين-فانه فارق بسيط جدا هذا ولم تحرم افغا -ـان النساء من العلوم الاسلاميه-نظر الدور المراقى اعداد النشىء اعدادا سليما - الى جانب ان ' نسوه نصب مجتمع-ففتحت فى كلية الشريعه قسما خاصا بالبنات وتلتحق به خريجات المدارس الثانونيه العامه -وهذا القسم يسير على غر ار شعبه البنات الاسلاميه بالا زهر وتدرس بها بالا ضافه الى العلوم الاسلاميه واللغه العربيه علوم قانونيه .

كذلك يوجد بكليه الاداب قسم اللغه العربيه-وبكليه الحقوق قسم للدراسات الاسلاميه والمسجد مازال يلعب دوره الفعال فى نشر الثقافه الاسلاميه والعلوم العربيه- وا لفضل الاكبر يرجع اليه فى نقل وحماية هذه اللغه والثقافه فى طول التاريخ .

كل هذه المحاولات انما تجرى فى هذا البلد العميق من اجل الاسلام ولغه القران لان الاسلام كما قلت منهج حياتنا-ونحن لا نستطيع ان نفهم الاسلام فهما صحيحا- دون المعرفه بلغه القران.

عبد السلام عظيمي
استاد بكلية الشريعة
جامعة كابل

بين الشريعه والتصوف

ان الحياة(١) الروحية هي هذه الحياة التي يخضع فيها الانسان لاوان مختلفه من مجاهدة النفس وكشف حجاب الحس وقطع العلاقات المادية التي تفسد على الانسان صلته بربه ومشاهدة لمبدع الكون مشاهدة سبيلها الفناء في النفس البشرية وقوامها البقاء في الذات الالهية والاتحاد بالحقيقة العلية. هذه الحياة الروحيه نشأت اول ما نشأت في الاسلام من التقشف والزهد والورع .

اتحنث محمد صلى الله عليه وسلم واعتكافه في غار حراء قبل أن يهبط عليه الوحي وكذلك سيرة الصحابه رضوان الله تعالى عنهم مثل سيدنا ابي بكر و عمر و عثمان وعلي ،وحياة بلال الحبشي وسلمان الفارسي وصهيب الرومي وحياة ابي بن كعب وابي ذر الغفاري تعتبر كمنطلق اساسي لهذه الحياة الروحية .

ونحن لوقارنا حياة هؤلاء الزهاد والمتصوفة الذين اتواس بعد النبي صلى الله عليه وسلم بسيرة صاحب الدعوة الالهية، لوجدنا تشابها كبيراً بينهم في المجاهدات والرياضات وكذلك في الاذواق والمواجيد .اذ كان النبي يركن الى حراء ويخلو الى ربه صائما وقائما لياليواياما حتى بلغ الاربعين من العمر وقد اتاه جبريل بامره : اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الانسان من علق، اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم ،علم الانسان ما لم يعلم .

هذه هي حياة محمد الكبرى التي بدأت بالخلوة والرياضة وانتهت بالوحي والنبوة تعتبر صورة اولى للحياة التي يحياالزهاد و العباد .

---

(١) الحياة الروحيه في الاسلام. تاليف دكتور محمد مصطفى حلمي ، ص ٠٧ .

علی ان معترضاً قد یعترض فیقول ان هذه الحیاة التی عاشها النبی لم تکن حیاته نبیاً ولا رسولا وانما تحنث کالحنفاء من العرب الجاهلی وهذا یعنی ان حیاة الزهاد و العباد التی جعلنا منها صورة لحیاة محمد الروحیه مردودة الی اصلها فی الجاهلیة لا فی الاسلام و لکن یرد علیه بان هذه الحیاة انما کانت ارهاصاً لنبوته و تمهید الرسالته فحیاته نبیاً لم تکن الا امتداداً لحیاته عربیاً متحنثاً و اذا کان ذلک کذلک فتحنث محمد العربی کان له خطر فی الحیاة الروحیه عند الزهاد والمتصوفین وکذلک نری فی حیاة محمد النفسیه بعد النبوة والبعثة ما یمکن ان نتخذه نبراساً لاذواق الصوفیه ومواجیدهم تلک الحالة النفسیة التی تشبه الوجد اذ حدث ان دخلت عائشة علی نبی فی الحالة هذه فلما راها النبی صلی اللہ علیه وسلم سألها من انت؟ فاجابته قائله : انا عائشه ،فسألها النبی ثانیه من عائشه فاجابته بقولها ابنة الصدیق ولکن النبی عاد فتسائل مره اخری ومن الصدیق فکان الجواب هو محمد ولکن عند ماسالها النبی بقوله محمد لزمت الصمت .

هذه القصه ان صحت ودلت فانما تدل علی ان لاذواق الصوفیه ومواجیدهم سنداً فی حیاة محمد النفسیه علیه صلوات اللہ وقصه المعراج والاسراء هی الاخری آیه تدل علی الاتصال الصوفی ولحظه القرب «دنی فتدلی و کان قاب قوسین اوادنی» ولذلك ما اثر عن النبی صلی اللہ علیه وسلم من الاقوال یفید نا بان التصوف له جذوره فی اقوال النبی کما کان فی سیرته وسلوکه منها ما یروی عن النبی صلی اللہ علیه وسلم اذقال :«ان اللہ تعالی قال :من عادی لی ولیا فقد آذنته بالحرب وما تقرب عبد الی بشی احب الی مما افترضه علیه وما یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده التی یبطش بها ورجله التی یمشی بها وان سألنی لاعطیته ولئن استعاذنی لاعیذنه .» کذلك :

وحیاة الصحابه وابو الهم شهادة صدق علی حیاة المتصوفه واخلاصهم فی الحب وتعانیهم فیه.

هذه هی الحیاة الروحیه التی لحظناها واعتبرناها معیاراً ونبراساً لحیاة روحیة عاشها الزهاد والمتصوفه و مذاهبهم الی کل هذا عناصر غریبه عن الاسلام طوال العصور المتعاقبة التی توالت علی الامه الاسلامیه بعضها فارسی او هندی و بعضها الاخر یونانی اومسیحی حتی بدا التصوف و بدت معه الحیاة الروحیة کانهما شیئان مخالفان لتعالیم الاسلام ،ولکی یتبین وجه الحق فی مساله المصدر الاول الذی استمد منه الحیاة الروحیه الاسلامیه یحسن بنا ان نذکر بعض الآیات القرآنیه وعبارات السنه فنذکر ما یلی ؛

منها قوله تعالی : «الله نور السموات والارض » وقوله تعالی : « فاینما تولوا فثم وجه الله » فالصوفیة یتخذون من ها تین الایتین د عامة یقیمون علیها مذا هبهم فی وحدة الوجود، وحدة الشهود وتجلی الله فی مخلوقا ته .

ومنها قوله تعالی: «یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه فسوف یأتی الله بقوم یحبهم ویحبونه اذلة علی المومنین اعزة علی الکافرین، یجاهدون فی سبیل الله ولا یخافون لومة لائم ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء والله واسع علیم » فهذه آیة کریمة بنی الصوفیة علیها مذ هبهم فی الحب الالهی بنوعیه حب الله للانسان وحب الانسان لله .

ومنها قوله تعالی : «اولم یرالذین کفروا ان السموات والارض کانتا رتقاً ففتقنا هما » فقد ایدالصوفیه بهذه الایة مذهبهم فی الحقیقة المحمدیة التی هی عند هم التعین الاول الجامع لکل التعینات العلویة و السفلیة .

ومن الاحادیث القدسیه التی یورد ها الصوفیه و یردون الیها بعض مذا هبهم الاثر الذی اخبرفیه رسول الله علی لسان الله فقال : « کنت کنزاً مخفیاً فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق فبی عرفونی» فالصوفیه یتخذ ون من هذالحدیث القدسی سندآ لمذهبهم فی الحب الالهی الذی هو عندهم المبدأ الاول فی خلق العالم اذ هم یرون ان الله کان ولا شیء معه و احب ان یری ذاته فی شیء غیر ذاته . فخلق الخلق و کان العالم منه بمثابة المرآة المجلوة التی یری فیها ذاته .

ومن الاحادیث القد سیه ایضاًالتی یوردها الصوفیه و یرد ون الیها بعض مذ اهبهم الاثر الذی اخبرفیه رسول الله علی لسان الله عزوجل وهوقوله: «لا یزال العبدیتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به ولسانه الذی ینطق به ویده التی یبطش بها ورجله التی یسعی بها فبی یسمع وبی ینطق وبی یعقل وبی یمشی » فهذا حدیث وجد فیه اصحاب الاذواق و المواجید من الصوفیة مجالاً خصباً ومنبعاً فیاضاً بمعانی الاتحاد الذی یقوم عند هم علی فناء العبد فی الرب او الحب فی المحبوب او الخلق فی الحق.

تلك مصادر التصوف الاسلامی من الاقوال والسیره و هذه هی الحیاة الروحیة التی بدأت تتبلور فی سلوك اسلافنا الصالحین و اخواننا فی الدین. یبقی بعد هذا ان نتسائل قائلین الالیصح ان یکون التصوف فی اول نشأته نتاجاً اسلامیاً مستقلاً عن کل التیارات الدخیله والفلسفات الاجنبیة.

و لکن الواقع والحق یقال ان التصوف الاسلامی قد نشأ بعیداً عن کل المؤثرات الاجنبیة سواء

كانت الافلاطونية شبيهاً او الفلسفية ولكن التشابه الملحوظ بين التصوف الاسلامي وبين البوذيه والنصرانية والافلاطونيه الحديثه راجع الى ان زهاد المسلمين قد اخضعوا انفسهم لطائفة من القواعد والاحكام التي تقرب كثيراً او قليلاً من تلك التي اخضع لها نساك البراهمة وزهاد المانوية و رهبان النصرانية وفلاسفة الافلاطونيه الحديثه انفسهم. وذلك لان التصوف من حيث هو رياضة للنفس الانسانيه هي حظ مشترك بين افراد الانسان جميعاً فيصح ان ينتهي عند المعتنقين لدين من الاديان الى عين النتايج التي ينتهي اليها عند المعتنقين لدين آخر من هذه الاديان وذلك لان وسايل التصفيه وطريق التهذيب التي يصطنعها اولئك وهؤلاء واحدة كما ان الغايات العلياء التي يرمي اليها اولئك وهؤلاء واحدة هي الاخرى فاذا كان ذالك كذلك وكانت النفس الانسانية هي هي في كل مكان وزمان فما الذي يمنع اذن من ان يكون التصوف الذي ظهر في الاسلام هو بعينه التصوف الذي اخذ صورا متعدده في الديانات الهندية والفارسية والنصرانيه و في الفلسفة اليونانيه ؟ و اذا تركنا التشابه الواقع بين اقوال الصوفيه المعتنقين الديانتين مختلفتين الى النشابه الواقع بين الصوفيه والفلاسفه وجدنا ذلك قصة يروى فيها ان كلا من ابي سعيد ابي الخير الصوفي الفارسي وابي علي بن سينا قد التقى احدهما بالاخر و تحدث احدهما الى صاحبه و بعد ان افترق كل منهما قال ابو سعيد عن ابي علي : انه يعلم ما انا شاهد على حين، قال ابو علي عن ابي سعيد: انه يشاهد ما اعلم .

و هذا التشابه او ذاك لا يعني ان ابا علي اخذ عن ابي سعيد ولا ان ابا سعيد قد اخذ عن ابي علي .
انظر الى الدكتور عبدالحليم محمود في كتابه: «التفكير الفلسفي في الاسلام» كيف يفصل في الامر بقوله: «والعلوم الاسلاميه اذا اطلقناها كانت عقيده و شريعة و اخلاقاً. كانت تفسير القرآن و شرح الحديث و حديث حول العقيدة التي نزل بها الوحي. كانت اتجاهاً روحياً يستمد مبادئه ونظرياته من القرآن ومن استفتون التأسي بالرسول صلوات الله وسلامه عليه واذا اردنا شيئاً من المثل الواقعي فاننا نقول في الاتجاه الروحي ان اباذر الغفاري لم يدرس الافلاطونية الحديثه ولم يدرس اشتراكية افلاطون ولم يتخذ ذلك اساساً لدعوته و اهل الصفة لم يتلمذوا على الافلاطونية الحديثه او على الفيثاغورية فيتخذوا عنهم الزهد والتقوى منهجاً و سنناً ونقول في التشريع أن سيدنا معاذاً اوسعد نا عمر اوسيد ناعلياً اوالامام مالكا لم يدرسوا نظريات اليونان

حتى يتخذوها اساساً لفتاواهم واحكامهم . (١)

تطورها من القرنين الاول والثاني الى القرنين الثالث والرابع :

رأينا كيف كانت الحياة الروحية التي يحياها النبي واصحابه صلوات الله عليهم اسوة حسنة اهتدى بهديها من جاء في اعقاب النبي من التابعين الذين عرفوا بالزهد والتعبد ولكن الزهد في الدنيا والاقبال على العبادة كان شائعاً بين المسلمين في صدر الاسلام ولما كانت حياة المسلمين الاولين بحكم بداوتها وخشونتها ابعد ماتكون عن اسباب الحضارة والنعومة فقد ترتب على ذلك الا يكون الوصف بالزهد والتقشف والفقر والخشونة في العيش مميزاً لمسلم على مسلم كان اكثر المسلمين اقبالا على الدين واشد اتصالا بالنبي قد تميزوا عن غيرهم باسم الصحابة اذلم يكن ثمة افضل واشرف من صحبة رسول الله ولما كان الجيل الثاني وكان الزهد والتقوى ما يزالان عاميين في المسلمين وكان فريق منهم اشد تمسكاً بالدين واكثر خضوعا لاحكامه سمي من صحبوا الصحابة بالتابعين. على ان الاسلام مالبث ان نشر لواءه على كثير من البلاد التي فتحها المسلمون وفي هذه البلاد المفتوحة وجد العرب انفسهم اما م الوان من الحضارات وضروب من الترف تغريهم وتفتنهم وهنا اقبل الكثيرون منهم على هذا الترف وامعنوا في مخالطة الدنيا واذا بهم يحيون حياة ناعمة تختلف كل الاختلاف عن حياتهم الاولى وكان الى جانب هؤلاء قوم امعنوا في الحياة الروحية فزهدوا في الدنيا وتقللوا من المأكل والمشرب والملبس بحيث كان الفقر اظهر سماتهم ومن هنا سمي هؤلاء القوم باسم الزهاد والعباد وتسموا بالصوفية بعد ذلك .

ولعل اول مايلاحظه المتأمل في الحياة الروحية لهؤلاء القوم انها كانت مطبوعة بطابع الزهد خاضعة لسلطان الحزن والبكاء مما يدل دلالة واضحة على مبلغ شعورهم بالالم الناشيء عن المعصية والخوف والى جانب الزهد المصحوب بالحزن والبكاء كان زهد آخر مصحوب بحزن وبكاء وايضاً ولكنه ليس هذا الحزن والبكاء مصدره الخوف وانما هو حزن وبكاء مصدره الضيق بكثرة ماتراكم على النفس من الحجب التي تحول بينها وبين مشاهدة الله والاستمتاع بجمال ذاته الازلي . فالحياة الروحية التي كان يحياها الزهاد والعباد في الكوفة والبصرة والمدينة وفي بلاد خراسان والافغان ابان القرنين الاولين للهجرة كان يقسمها الزهد مع الخوف من عذاب النار والطمع في ثواب الجنة

(١) التفكير الفلسفي في الاسلام ص ٢٥٩ .

من ناحية والزهدمع حب الله لذاته و ابتغاء لمطا لعة وجهه من ناحيه اخرى وحسبنا ان ننظر فى حياة الحسن البصري وفيما اثر عنه من الاقوال لنتبين الصورة الاولى لهذا النوع من الزهد وفى حياة رابعه العدويه وما ينسب اليها من اقوال واشعار لنقف على الصورة الثانيه له .

الزهد مع الخوف : الحسن البصري :

فالحسن البصري (٢١ هـ - ١١٠ هـ) يعد بحق مثلا صادقا للحياة الروحيه التى كان يحياها الزاهد المسلم فى القرن الاول وفى شطر من القرن الثانى للهجره والتى كان قوامها عنده الزهد فى الدنيا و الاعراض عن جاهها والاقبال على الله والتوكل عليه والخوف منه . وليس ادل على امعانه فى الخوف و اذعانه لسلطانه من ان الشعرانى قال عنه : « كان قد غلب عليه الخوف حتى كان النار تخلق الا له » و ذات مرة و هو يعظ الناس لمونب على تخويفه الناس بمواعظه فقال : « ان من خوفك حتى تلقى الا من خير ممن امنك حتى تلقى الخوف » ومن ذلك فى الحزن والخوف « ان المؤمن يصبح حزيناً و يمسى حزيناً و لا يسعه غير ذلك لانه بين مخافتين بين ذنب قد مضى لا يدري ما الله يصنع فيه و بين اجل قد بقى لا يدري ما يصيبه فيه من المهالك » من قوله : « ابن آدم ، نفسك نفسك انما هى نفس واحده ان نجت نجوت و ان هلكت هلكت ولم ينفعك من نجا و كل نعيم دون الجنة حقير و كل بلاء دون النار يسير » .

الزهد مع الحب رابعة العدويه :

و كما طبع الحسن البصرى الحياة الروحيه الاسلاميه بطابع الزهد مع الخوف والحزن فقد طبعتها كذلك رابعه العدويه المتوفاه سنه ١٨٥ هـ بهذا الطابع اذ كانت فى حياتها زاهدة عابدة خائفة حزينة باكية غير انها زادت على هذا كله عاملا جديداً كان له آثار خصبة قويه فى توجيه الحياة الروحيه و جهة جديده و هو الزهد الممزوج بالحب .

فاما دوام حزنها وبكائها وشدة خوفها فذلك ما يدل عليه قول الشعرانى عنها و هو انها « كانت رضى الله عنها كثيره البكاء والحزن و كانت اذا سمعت ذكر النار غشى عليها زماناً و كانت تقول استغفارنا يحتاج الى استغفار » و يدل عليه ايضا ما يروى عنها انها سمعت ذات مرة سفيان الثوري يقول: وا حزناه » فقالت له وا قلة حزناه ولو كنت حزيناً ما هناك العيش .))

ونحن اذا تصفحنا كتب التصوف وطبقات الصوفيه الفينا ها حافلة بكثير من نفحات هذ الحب الالهى الذى فاضت به نفس رابعه فمن ذلك ابياتها التى تخاطب فيها ربها فتقول:

احبك حبين : حب الهوى ‏ ‏ ‏ ‏ وحبا لانك اهل لذاكا

فاما الذي هو حب الهوى   فشغلي بذكرك عمن سواكا
واما الذي انت اهل له   فكشفك لي الحجب حتى اراكا
فلاالحمد في ذا ولاذا لك لي   ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

وقد عقب الغزالي على هذه الابيات بقوله: ((ولعلها ارادت بحب الهوى حب الله لاحسانه اليها وانعامه عليها بحظوظ العاجلة وبحبه لما هو اهل له الحب لجماله وجلاله الذي انكشف لها وهو اعلى الحبين واقواهما)) .

فهي قد قسمت الحب في ابياتها الاربعة: الاولى الى نوعين احدهما الهوى وهو عبارة عن شغلها بذكر الله عمن سواه والآخر حب الله لذاته وايس من شك في ان هذا النوع الثاني من الحب هو الذي كانت تؤثره رابعة مما يدل على ذلك قولها في احدى مناجاتها: ((الهي اذا كنت اعبدك رهبة من النار فاحرقني بنار جهنم واذا كنت اعبدك رغبة في الجنة فاحرمنيها واما اذا كنت اعبدك من اجل محبتك فلا تحرمني يا الهي من جمالك الازلي)).

ومما هو جدير بالذكر ان الزهاد والمتصوفة لم يكن يجمعهم نظام عام او تربط بينهم طريقة واحدة في التعبد والتزهد بل كان لكل منهم نظام حياته الروحية الخاص به ومع ذلك فقد كانت هناك مدرستان انضوى تحت لواء كل منها فريق من هؤلاء والنساك والعباد والزهاد وكانت احدى هاتين المدرستين تعرف باسم مدرسة الكوفة وتعرف الاخرى باسم مدرسة البصرة . ولم يكن حظ هاتين المدرستين من الاشتغال بالفقه والحديث وعلوم اللغة والشعر وعلم الكلام باقل من حظهما من العمل على رياضة القلب ومجاهدة النفس.

فقد كان مرد مدرسة الكوفة الى اصل يمني كما يقول الاستاذ ماسينيون وكانت مطبوعة بطابع مثالي اولعت بالشواذ في النحو وتغنت بالحب العفيف في الشعر واخذت بالظاهر في الحديث. شيوخها من اهل الزهد والعبادة الربيع بن خيثم وجابر بن حيان وابو العتاهية . واما مدرسة البصرة فهي ترجع الى اصل تميمي طبعت بطابع التحقيق والنقد واولعت بالمنطق في معالجة مسايل النحو وبالنقد في الحديث واخذت بمذهب اهل السنة مع نزعة معتزلية شيوخها الحسن البصري ومالك بن دينار وصالح بن بشر .

وفي نفس الوقت الذي شاع فيه الزهد والنسك بين عباد الكوفة والبصرة ظهرت طائفة من الزهاد والنساك في بلاد اخرى من المملكة الاسلامية مثل ابراهيم بن ادهم وشقيق البلخي في بلاد الافغان.

تطور الحياة الروحية خلال القرنين الثالث والرابع :

وكما كان الحب طابعاً للزهد الذى عرف عند ابى الحسن البصرى فقد كان الحب من اخص خصائص التصوف عند صوفية القرنين الثالث والرابع وكان مصطلح الفناء والبقاء هو الآخر قد شاع عند متصوفى خراسان سيما عند الجنيد والحلاج فتحول التصوف من الزهد والسلوك كطريقة للخلاص والنجاة الى علم له قواعد واصوله واختلط بالتيارات الثقافية الاجنبية الدينية منها والفلسفة. والدليل على ذلك ان «المعرفة» قد حلت محل الزهد عند ذى النون المصرى فى غرب المملكة الاسلامية بقربها من البيئة التى فشت فيها الافلاطونية الحديثة. التى رتكزا ولا و قبل كل شىء على نظرية المعرفة وكلمة الفناء حرب على الالسن فى شرق المملكة الاسلامية حيث يوجد هناك الفلسفة الهندية التى تعتمد اولا واخيراً على فكرة الفناء و النيروانا .

وحدث اى ترك قوم الزهد واعتبروا الرياضات وسيله الى مقربة الله لا غاية فى ذاته وقد اوصت بونهم كلامات تنبىء من اتحاد الخالق و المخلوق مما يخالف ظاهره الشرع الذى ورد بجانب ذلك ذهب قوم آخر الى الدفاع و ما سموا ابتأ و يل ما تسميه «شطحات الصوفية».

فحصل بينهم و بين الفقهاء صدام وشجار واضطر و للدفاع عن انفسهم صد هجمات الفقهاء الذين كان لهم دورهم وسكا نهم فى الدولة لدى الخلفاء والسلاطين واستعانوا بمصطلح «الصحو» و «السكر» ليبرروا به ماجرى على لسان الطائفة من شطحات بحجة انها خلجات خطرت فى حالة السكر ولاضير مادام انهم براؤن منها فى الصحو واتقظوا واختاروا لغة الرمز ليكنفوا بها عما يدور فى خاطرهم من الاذواق

* والفوا جيد حوفاً من فتاوى الفقهاء وسطارده العسس والبوليس اذ انهم انشوا بها وصرحوا عليها .

وقد نهجوا نهج الفقهاء فى تدوين علومهم ومصطلحاتهم. ويحدثنا تاريخ العلوم فى الاسلام بان احكام الشريعة فى العهود الاسلامية الاولى لم تكن مدونة او منظمة على نحو علمى بل كانت هذه الاحكام فتاوى من صدور الرجال ولكن ما مست الناس آن نظروا فى امور الدين واستخلصوا ما يتصل بها من الاحكام الشرعية على نظام علمى فما نشأ التدوين كان اول ما عنى به الباحثون هوعلم الشريعة الذى يبحث عن الاحكام العملية الظاهرة. و من هنا وضع الفقهاء كتبا ورسايل فى الفقه واصوله. وفى الكلام ومسائله وفى غير ذلك مما يتصل بالقرآن والحديث وكلها علوم تدور حول محور رئيسى واحد هو اصول الدين واحكام الشرع. ولكن لم تكن الفقهاء هم الذين يزعون وحدهم عند المنزع العلمى،

بل كان الى جانبهم الصوفيه الذين كان يعنيهم باطن الأحكام الشريعة بقدر ما كان يعني الفقهاء ظاهر هذه الاحكام نظر التصوفيه الى ما عكف عليه الفقهاء من تاليف الكتب والرسايل والى ما كان لهم من اخبار واقوال واحوال ومذاهب، فوجدوا ان هذا كله متفرق لا يجمعه كتاب واذا هم يرون انهم في حاجة الى علم ينتظم رياضاتهم واذواقهم ويصور حياتهم الروحيه وما ينبغي ان يختلف فيها على نفس السالك من مقامات واحوال و يحقق ما نطمح اليه نفوسهم من نقاء القلب وصفاء الروح وكمال الدين. هنالك اصطبغت الحياة الروحيه الاسلامية التي قامت في اول الامر على دعائم عمليه. من زهد الزهاد، عبادة العباد وفقر الفقراء بصفة عمليه وهنالك ايضاً استحال هذا كله الى علم يعرف باسم التصوف له مناهجه ومنازعه وموضوعاته وقواعده واصطلاحاته ومذاهبه وقد اختص الصوفيه بهذا النوع من العلم ليس لواحد غيرهم من اهل الشريعه الكلام فيه، انقسم علم الشريعه اذن الى قسمين متمايزين: قسم اختص به الفقهاء وقسم اختص به الصوفيه واهل الباطن اشتمل على ما يتعلق بهم من مراقات ومحاسبات ورياضات ومجاهدات واحوال ومقامات كتب الفقهاء كتبهم فدونوا فيها الاحكام الظاهره التي استخلصوها من القرآن والحديث وكتب الصوفيه كتبهم فادرعوها مواجيدهم التي ذاقوها وحقايقهم التي كشفوها على اساس من القرآن والحديث واختلف فقه الفقهاء وتصوف الصوفيه ومنشأ هذا الاختلاف راجع الى ان الفقه هو علم الاحكام الظاهرة في العبادات والعادات والمعاملات على حين ان التصوف هو على الرياضات النفسيه والمواجد القلبية والاحكام الباطنيه ومن هنا نظر الصوفيه الى انفسهم على انهم ارباب الحقايق واهل الباطن ونظروا الى غيرهم على انهم اهل ظواهر واهل رسوم وهكذا اصبح للصوفيه علم له موضوعاته ومناهجه وغاياته التي تختلف عن موضوعات علم الفقه ومناهجه وغاياته فكتب المحاسبي «الوصايا» وكتب «الكلاباذي» «التعرف بمذهب اهل التصوف» ،الطوسي «اللمع» وابو طالب المكي «قوت القلوب» والقشيري «الرسالة» واما التصوف في القرنين الخامس والسادس فقد امتزج بالفلسفه اليونانيه سيما الافلاطونيه الحديثه وظهرت مصطلحات الفلسفه مثل الوجود والوحده والكثره في التصوف الفلسفي عند محي الدين ابن عربي والسهروردي المقتول وابن سبعين وصرحوا بارائهم عن وحدة الوجود ووحدة الشهود والوحدة المطلقه، دون لومة لائم وذلك لان الحروب الصليبيه مزقت الدولة الاسلاميه وحولها الى دويلات تحكمها ملوك وسلاطين لا شأن لهم لقصبات التي كانت سائده في الدولة

الاسلامیه ایام الحلاج وبالتالی فلم یکن هناك خوف لامن الفقهاء ولامن الشرطه ولمسرا ذ رأینا ان وحدة الوجود التی رمز الیها الحلاج وصلبوه وقطعوه اربا اربا جزاءً بما قال ونفوه فقدصارت هی الشغل الشاغل والوحید لابن عربی ومدرسه دون ان یهزلها جفن ومع ذلك فالامام الغزالی مع انه کان صوفیاً رفض نظریه الاتحاد الحلاجیه برمتها فی القرن الخامس و بعد ذلك طعن ابن تیمیة مذهب القائلین بوحده الوجود اثار ابن عربی ومدرسته.

وقد کان لصنیع الغزالی وابن تیمیه اثره فی توجیه التصوف الاسلامی توجهاسلیماً بارجاعه الی کتاب الله وسنه رسوله ادنری فی عصر نا هذ ان الدکتور عبدالحلیم محمود هوالوحید الذی نهج التوصف التی فی دراساته عن التصوف الاسلامی ولاغروایه لقب بغزالی المصر.

ترجمه و تلخیص: پوهنیار توریالی راقم

زلــزله دشمن سرسخت بشریت

درین اواخر ایالات‌متحده و سوروی به آرامی و دقت از وقوع چندین زلزله ـ پیشگوئی کردند. گفته میشود درچین جائیکه تشخیص و درك زلزله بحث یك هدف بسیار مهم قرار گرفت در چند سال گذشته از صحت وقوع ده زلزله پیشگوئی گردیده است. درین نزدیکی ها قبل از وقوع دو زلزله عظیم حکومت چین با اطمینان کامل رسماً مردم را آگاه ساخت تا مناطق آسیب پذیر را تخلیه کنند. با پیشرفت سریع در زمینه پیشگوئی وقوع زلزله دانشمندان اکنون در مورد امکانات دلچسپتری یعنی کنترول و رام کردن تکان های بسیار مخرب زمین بحث میکنند. جیولوجی دان امریکائی هیلی میگوید: «ما نمیتوانیم این کار را از ودتر آغاز کنیم لیکن از امکان هم بعید نیست. قدمی را که درین زمینه برداشته ایم ما را برای ادامه فعالیت های بیشتر تشویق میکند».

امکان کنترول زلزله یك پیروزی شگفت انگیز بشر بر بیرحمی های طبیعت خواهد بود. زلزله در پهلوی وقایع جنگ و امراض ساری یکی از سفاکترین مخاصمان بشر محسوب میگردد. زلزله بدون آگهی برق اسا شگاف عظیمی را در مکان مقدس وغائی بشر یعنی زمین باز میکند وازاو آنکه بشر برزمین قدم گذاشته متوجه این بلای عظیم شده است. تاریخ بخاطر دارد که زلزله ها، سیلابها حریق ها وفروریزی های زمین مجموعاً به حیات ۷۰ ملیون آدمی خاتمه داده است.

زلزله‌های بزرگ تاریخ

یکی ازبزرگترین زلزله ها را درتاریخ بشریت ،تاریخ بیهق ثبت کرده است. ابوالحسن علی بن زید بیهقی معروف به ابن فندق زلزلهٔ مذکور را درتاریخ خود چنین ثبت نموده:

«و درناحیت بیهق علی الخصوص در ربع قصبه زلزله متواتر افتاد چنانکه مردمان به چهل شبانروز در هیچ بنا نتوانستند بودوساکن وسواطن بیشتر خراب شد ،و آغاز این بود در غرهٔ سنهٔ اربع واربعمائه ، بمعانه ودرین سال زحل درلو بوده است وبحوت آمده و مشتری درثوروجوزاوسریخ دراسد درمقابل زحل ،وقال بعض الافاضل فی وصف تلك الزلزلة:

زلزلة زلزلت بها شبدی | حلت بأعلی محلة البلد
هم یرصدون الحیات دانیه | لکن صرف الزمان بالرصد

و قال نصربن یعقوب:

یا سعد انی ارقتنی رجة | ماجت بها الارواح فی الاجسام
ماجت بها الارض الفضاء کانها | فرس تنفض بعد نزع لجام

وقال بعض فضلاء بیهق من قصیده فیها :

تتابعت الابناء من ارض بیهق | یحدث عنها طول لیلی سمیرها
بان مغانیها تداعت وزلزلت | وطحطح منها بالقبول دبیرها
واضحت بقیه اصفصفا بعد انسها | وصارت خرابا دورها وقصورها
وقد خلت الاسواق من کل سوقه | ولم ینجح فی دارالامیرامیرها

ومن بسیار پیران را دیدم که این حادثه به مشاهده دریافته بودندواز ین واقعه تاریخی ساخته واین سال راسال زلزله نام نهاده. »(تاریخ بیهق ص ۵۲- چاپ ۱۳۱۷ ه ش تهران .)

زلزله بزرگ دیگر ، زلزله درگواتیمالا (امریکای مرکزی) است که بسال ۱۳۵۴

بوقوع پیوست ودران بیشتراز بیست و شش هزارنفر تلف وبیش ازهفتادهزار زخمی گردید .

زلزله ئیکه روز جمعه ۹ حوت ۱۳۵۴ درشهر خلم «ولایت سمنگان افغانستان بوقوع پیوست منجر به فوت بیست وشش نفر وانهدام بیش از پنجصدخانه گردید. هم در نوع خودبالنسبه شدید بود.

احصائیه زلزله

سال وقوع	محل وقوع	مجموع وفیات.
۸۵۶	کورنت(یونان)	۴۵۰۰۰
۱۵۵۶	شانسی(چین)	۸۳۰۰۰۰
۱۷۳۷	کلکته (هند)	۳۰۰۰۰۰
۱۷۵۵	لزبن(پرتگال)	۶۰۰۰۰
۱۷۸۳	رر	۳۶۰۰۰
۱۹۰۲	مارتینیك	۴۰۰۰۰
۱۹۰۶	سانفرانسیسکو (امریکا)	۷۰۰
۱۹۲۰	کانسو(چین)	۱۸۰۰۰۰
۱۹۲۳	توکیو (جاپان)	۱۴۳۰۰۰
۱۹۶۰	اغادیر(المغرب)	۱۲۰۰۰
۱۹۶۴	الاسکا	۱۱۴
۱۹۷۰	پیرو	۶۷۰۰۰
۱۹۷۲	ماناگوا(نکاراگوا)	۱۰۰۰۰
۱۹۷۵	مکدن (چین)	گزارش داده نشده

د رزلزله واقع شده در قارهٔ آسیا زلزله‌هایی بود که‌در دسمبرگذشته‌درپهونستان رخ داد که‌در اثر آن نه شهر کوچك‌و یران وپنج هزار نفر تلف شد. تکان دیگری درماه فبروری درچین رخ داد که گفته میشود بمرگ صد ها انسان انجامید . درحقیقت‌هیچ روزی نیست که درکره زمین تکان‌و لرزش رخ‌ندهد .منتها بعضی از ین تکانهای‌ناشی‌از زلزله آنقدر ضعیف است که انسانها نمی توانند آنرا احساس کنند. وتنهابوسیله سیسموگراف (الةضبط امواج زلزله) زلزله های بسیار حساس کشف وضبط شده میتوانند . برخی زلزله های دیگر که بیشترشدت دارد درسطح ابحار و یا نواحی دورد ست وغیر مسکون رخ میدهد که آسیبی ازآن متصور نیست .

زلزله یی کود یاك ایلند را که دارای نفوس کم بوده وانسوترما حل ارلسکا واقع است تکان داد . درماه جولای پاگان (برما) رالرزاند که نهی از

معابد تاریخی آنشهر را ویران و متضرر ساخت . سال گذشته زلزله های شدیدی شهر های اروپایل در کالیفورنیا ،میندا ناو در فلپین ،شبه جزیرهٔ کمچتکا در سایبریا و جنوب غرب پسیفیک‌ایلاند بوگینو یل را بلرزه در آورد .

بسیاری مردمان بدوی حون علت زلزله های مهیب را نمیدانند .انرا ناشی از قوای ما فوق طبیعی مپندارند .در سال ۱۷۵۰ توماس‌سر کولك اسقف لندن‌به جمعیتی از پیروان خود چنین گفت : دو زلزله ایکه‌اخیراً بوقوع پیوست متوجه ساکنان لندن بود .

جاپانی ها درگذشته های بسیار دور معتقد بودند که صد ها زلزلهٔ پیهم که همه ساله جزیرهٔ انها را تکان داده وهنوز هم تکان میدهد محصول حرکات عادی یك هیولای بزرگی است که زمین را به پست خود میکشاند .بومیان‌شبه‌جزیرهٔ کمچتکای‌سایبریا تکان‌های زلزله را ناشی از لرزش وجود سگی بنام داسی میدانستند که برف را از پوست پشما لود و جود خوددور میکرد.فیثا غورث‌فیلسوف وریاضی‌دادن یونانی معتقدبودکه‌وقوع زلزله‌محصول جنگی است که بین مردگان صورت میگیرد .ارسطو توضیحات علمیتری درین زمینه‌چنین ارائه میکند: لرزش‌زمین نتیجهٔ بوده های هوا بوده که در صدد فرار از داخل زمین‌میباشد .

درده‌گذشته اکتشاف رای جدیدجیولوریکی بنام پایت تکتانیك توضیحات قابل‌فهمی را درمورد دانشمندان درفت سونمسن پیدا نگ وآتش فشانها را نشر کرد که بالاخره علت اساسی وقوع زلزله راواضح ساخت .مسلم است که سطح داخلی زمین متشکل از سرپیا سوده های بزرگ صخره های بهم چسپیده ضخیم میباشد که‌دایماً در تشنج و تکان‌است. ورق ها یا پارچه های نیمه گداخته ئی که بروی زمین که پوشیده ازکف بوده‌ذر بعضٔقوای‌غیر معین ویا ناشناخته بی بجلو رانده میشود ودرمحل تلاقی این ورق ها در اثر اصطکاك باصخره بعضی از ورق های مذکور موقتاً جا بجا حبس شده و فشاری را باعث میگردد که در نتیجه موجب‌وقوع زلزله‌میگردد پس شکستگی های صخره برای ورق ها یا پارچه های صخره اجازه میدهد تالرزش‌وحرکت خود را از سر بگیرند . دلیل عمده زلزله همین آزاد شدن انرژی ـ محصور شده است . در سواحل جاپان طورمثال ورق های صخرهٔ اقیانوس آرام ـ بزیر ورق‌های صخرهٔ‌اروپا ـ آسیائی فرو میروند که زلزله های عمیق و شدیدی‌را‌ باعث میشود که باینترتیب خصوصیت مجمع الجزایر جاپان را تشکیل میدهد .در کالیفورنیا در امتداد شکستگی های

سان اندریاس دو پارچه ورق های بزرگ به آهستگی از زیر یکدیگر میگذرند. قسمت جنوبی این شکستگی که در ورق سطح هموار اقیانوس آرام قرار دارد بطرف شمال غرب ومتباقی آن در سطح هموار امریکای شمالی قرار میگیرد که بجانب مغرب در حرکت میباشد. چنین پنداشته میشود که حرکت آنی این ورق که جا بجا در سالهای متمادی محصور مانده بود باعث بزرگترین زلزله سانفرانسیسکو درسال ۱۹۰۶ گردید.

حین ترسیم مراکز زلزله بروی نقشه جهان این حقیقت بر ملا میشود که بسیاری از زلزله ها در امتداد سطوح هموار رخ میدهد. زلزله ((حلقهٔ آتیشن رابه دور اقیانوس ارام تشکیل میکند)) چنانچه سطح هموار اقیانوس آرام موید این ادعا است. زلزله همچنان بخوبی میتواند در داخل یک سطح هموار صورت بگیرد باین دلیل که ساختمان سطح هموار در اثر جریان و تعاملات قدیمی ضعیف گردیده است. طور مثال چارلستن سی اس مشتر از یکهزار میل دور از کنار سطح هموار امریکای شمالی واقع است و تااکنون در مسیر نواحی فعال زلزله قرار دارد. در سال ۱۸۸۶ در اثر زلزله شدیدی که رخ داد بیست و هفت نفر جان خود را از دست دادند. در مورد سه زلزله شدید دیگر یکه در نیومادرید وسط این سطح هموار در سالهای ۱۲-۱۸۱۱ بوقوع پیوست یکی از ساکنین آن جا چنین می نویسد: تمام زمین جنبیده و مثل امواج بحر تکان خوردند باانفجار و کفیدن سطح زمین چاک ها و شگاف های بزرگی بوجود آمد درحالیکه بعضی از ین چاک ها بزودی بسته شدند. برخی دیگر آن با عرض های مختلف باز ماندند که عریض ترین سانتی ست بود.

مدتها قبل از اینجا در نظر پلیت تکتانیک، ساینسدانها باین موضوع مشعر بودند که شکستگی صخره ها صرف تحت فشار زیاد میسر است. در حوالی ۱۹۱۰ زمین شناس معروف بوهستون جان ها پکینز چاغلی هاری رید ابراز رأی کرد این موضوع که چه وقت ودر کجا زلزله واقع خواهد شد پیشگوئی شده میتواند آنهم در صورت محاسبه صحیحی از پیشرفت فشار در امتداد یک شکستگی لیکن متأسفانه دانش، وسایل و پول لازم جهت مشاهده تفسیر و تعبیر میل ها، خطوط شکستگی بدسترس قرار ندارد. پیشگوئی زلزله تاسال ۱۹۶۹ که تکانهای شدیدی سایبر یا را لرزاند وباعث زیرخاک شدن قصبه بی بنام خسـومرگ. . . ۲۰۰ مردم آنجا گردید آنقدر مورد توجه قرار نگرفته بود. ولی آن مصیبت اتحاد شوروي را مجبور ساخت تا یکدسته از متخصصین خود را بمنطقه آسیب رسیده اعزام کند. وظیفه آنها کشف هر نوع تغیرات جیولوجیکی موثر وایجاد علایم قبلی آگهی پیش ازامکان وقوع

تکانها در آینده بود. این دسته هیأت اعزامی مدتهای درازی در سا پیر باقی ماند که به نتایج مفیدی نایل گردیدند. علمای شوروی در سال ۱۹۷۱ دریک کنفرانس بین المللی علمی درمسکو اعلام کردند که به مقصود رسیده اند. گویا دریافته اند که چطور علایم تکانهای درحال وقوع راتشخیص بدهند.

انها اظهار داشتند که مهمترین علامه عبارت بود از تغییر در سرعت اهتزازها لرزش که قشر زمین را درنتیجه ارتعاشاتی از قبیل لرزش ها انفجارات معدنی و یا ازمایش های هستوی زیر زمینی عبور میکند. علمای زمین شناس ازمدتها قبل میدانستند که لرزش هادونوع امواج زلزله رابطرف بیرون انتشارمیدهد. امواج (p) هرکدام ازصخره ها را باعث میشود که حین عبور بهم فشرده شده وبعداً درعین مسیر مثل همه امواجی که درحرکتند، بسط یابد. امواج «S» حین عبور صخره ی را دریك مسیر عمودی بحرکت می آورد.

ازآنجائیکه امواج p نسبت به امواج «S» سریعتر حرکت میکند. لهذا امواج پی به سیسموگراف اولتر میرسد. علمای شوروی دریافتند که اختلاف درزمان رسیدن امواج پی و اس برای روزها، هفته ها وحتی ماه ها قبل ازوقوع لرزش شروع به تنقیص میکند. بعداً بزودی پس از تکان زلزله بصورت مکنوم وسحراسا دوباره بحالت طبیعی برمیگردد.

شوروی ها دریافتند که هرقدر مدت سرعت امواج غیرطبیعی قبل از تکان سریع باشد بهمان اندازه لرزش های احتمالی طولانی تر میگردد وقابل سمع میباشد. لین سایکس رئیس دستهٔ زلزله شناسی پوهنتون کولمبیا پس از برگشت ازمسکو بکشورش امریکا یکی از شاگردان خود را که یکجوان هندی بنام یاش اگروال که کاندیدای دکتورا بود تشویق کرد تاعین تغیرآنی سرعت ثبت شده را درمرکز تحقیقات زلزله شناس واقع درمناطق بلوموتین یکدر ایالات نیویارك علیا محلیکه تکانهای ضعیفی رخ میدهد جستجو کند.

چون یکدسته خفیفی از زلزله تقریباً همزمان با کنفرانس مسکو بوقوع پیوست تحلیل بعدی اگروال ادعای شوروی ها رانفی کرد. زیرا قبل ازهر تکان یا لرزش درال پی - (L-p) تنقیص قابل ملاحظه یی درامواج پی رخ داد.

باوجود دلچسپ بودن این تغییرات، زلزله شناسان ایالات متحده احساس کردند که اتکا به علایم پیشبینی لرزش کافی نیست وبایست علل ومو جبات اساسی ایجاد لرزش ها را فهمید

توضیحاتی در زمینه قبلاهم موجود بود. چنانچه درسال ۱۹۶۰ محققین امریکائی تحت رهبری زمین شناس معروف ویلیام بریس دریافتند که بمجرد یکه صخره بنقطهٔ شکست برسد تغییرات غیر مترقبه یی درخاصیت ان پدیدار میشود .از یکطرف مقاومت ان درمقابل جریان برق افزایش می یابد و ازجانب دیگرامواجیکه از داخل آن میگذرد آهسته ترشده میرود . از خلال این همه تحقیقات چنین آشکار گردید که نتایج دوگانه فوق با یك پدیده یی بنام دیلاتنسی یا « بازشدن» هزاران شگاف یادرزهای کوچك مکروسکوپیك درجسم صخره تابع فشار شدیدوعظیمی میباشد .

پروفیسور بریس حتی درهمان وقت اظهار عقیده کرد که تغییرات فزیکی توام باد یلاتنس امکان وقوف ازیك زلزله درحال وقوع رامیسر گردانیده است . لیکن درمورد این نظروی که چگونه اقداماتی صورت پذیرد نه خودش ونه کس دیگری کاملا متیقین بود .

کشفیات روسها درین زمینه توجه علما را دوباره بخود جلب کرد. چنانچه جغرافیه دان های مرکز تحقیقاتی لیمانت دوهرتی، اموس نور و کرستفرشولز از پوهنتون ستانفرد کالیفورنیا که هردوی شان تحت نظر پروفیسوربریس درام .ای تی کارکرده بودند هرکدام بصورت مستقل در رساله های خویش با استفاده ازدیلاتنس کشفیات شوروی ها را توضیح کردند .هردو را پور، تنا قض واضحی رانمایان ساخت باین معنی که همزمان با شگاف یا درزیکه ابتدا درقشر صخره بوجود می آید، براستحکام صخره نیز افزایش بعمل می آید . باین ترتیب صخره موقتاً درمقابل حادثه شکستن مقاومت میکند وتکان ها رابه عقب می اندازد .درعین زمان امواج زلزله آهسته ترمیشود .زیرا همانطوریکه امواج زلزله در فضای ازاد سریع حرکت میکند ازطریق صخره های سخت ومحکم بسرعت عبور کرده نمیتواند .ازجانب دیگر اب سطح زمین درداخل چاک های منبسط صخره شروع به تراوش میکند سپس سرعت زلزله بزودی بحالت طبیعی برمیگردد .اب نیز درین زمینه تاثیر دیگری دارد گویا ازاستحکام صخره میکاهد تاآنکه دفعتاً راه باز کندوزلزله راباعث گردد .

اعضای انستیتوت تکنالوژی کالیفورنیا به اثر تحقیقی از ریکارد های گذشته تنزیل سرعت امواج p راسه ونیم سال قبل ازحادثه زلزله ۱۹۷۱ سان فرناندو (باعث مرگ ۵۸ نفر شد) که حادثه مهم زلزله درسالهای اخیر شمرده میشود .دریافتند امواج پی دوباره بسرعت نور مال خود چند ماه قبل ازلرزش برگشته بود . لهذامحققین انستیتوت مذکور اظهار کردند که این سرعت امواج پی بود که تغییرخورده نه امواج اس .درحقیقت عملیه انبساط نشانداهنده واقعی تمام تاثیرات عجیبی بود

که قبل از وقوع زلزله ها مشاهده گردید. بمجرد باز شدن درز ها در وجود صخره مقاومت برقی آن بالامیرود زیرا هوا هادی برق نیست درینصورت درزها نیز زیاد تر شده میرود. ونواحی سطح صخره برای جریان آب باز میگردد. بنا بران آب با مواد بیشتر رادیو اکتیف در تماس می آید ومقدار زیاد رادیون راجذب میکند. علاوتاً به حالت صخره درحجم آن افزایش بعمل می آید.

علمای جاپانی پنجسال قبل به اثر تکان های عظیمی که نقطهٔ نیگاتا را در سال ۱۹۶۵ تکان داد ملاحظه کردند که زمین درآنجا به اندازهٔ دو انچ بلندشده است. علماء در مورد محاسبه چگونگی انبساط زمین در قابل تغیراتی که در ساحه محل مقناطیسی رخ میدهد هنوز یقین کامل ندارند اما فکر میکنند که این تغیرات باتغیرات در مقاومت برقی صخره ارتباط بهم میرساند.

علمای امریکا وشوروی بااستفاده ازاطلاعات تازه خویش محتاطانه به پیشگوئی وقوع زلزله ها حکم میکنند. اگروال پس از مطالعه سوابق غضب آلهٔ قابل انتقال ضبط امواج زلزله یا سیسموگراف با هیجان بینظیری به پروفیسور رلین سایکس تیلفونی تماس گرفته گفت: «به اساس علایم نشان میدهد که زلزلهٔ شدیدی مشرف بوقوع است» دو روز بعدازان اگروال مشغول صرف شام بود که بیکبارگی زمین زیر پایش جنبید. نامبرده چنین بخاطر میاورد «توانستم احساس کنم که امواج حملی مرا در حال عبوراند. و درین وقت من بوجدآمدم» درنوامبر ۱۹۷۳ علمای انستیتوت کالیفورنیا پس ازمساهده تغیرات در سرعت موج پی پیشگوئی کردند که زلزله ای واحی نزدیک ریورساید واقع در کالیفورنیا رخ خواهد داد که سه ماه قبل ازموعد ان بحقیقت پیوست. پیشگوئی وقوع زلزله شناسان را امیدوار ساخت که با استفاده از تکنیک های جدید زلزله های شدیدی را که در نواحی سان اندریاس کالیفورنیا امکان وقوع آن میرفت پیشگوئی نمایند.

چینائی ها نیز درمورد مطالعات پیشگوئی زلزله به پیشرفت های نایل شدند. حین بازدید یک هیأت علمای امریکائی از مرکز تحقیقاتی زلزله در اکتوبر سال ۱۹۷۴ از وجود ده هزار متخصصین زلزله شناس با تجربه چینائی متحیر شدند (این رقم ده چند متخصصین زلزله شناس امریکا است) انها ازعهده سرشماری مشاهدات دیدن کرده و دریافتند که متخصصین چینائی بالمقابل از ۲۵۰ دستگاه زلزله و ... ۵ نقطه مشاهده ارقام بدست می آوردند. علاوه برآن هزارها شاگرد اماتور یکه اکثر شان شاگردان مکاتب تشکیل میدهد مشغول جمع آوری ارقام زلزله میباشند.

چینائی ها باین دلیل بیشتر بمطالعهٔ زلزله توجه مبذول داشته‌اند که سیستم ساختمان خانه های شان طوری است که در صورت وقوع زلزله سقف های هزاران اتاق بیک چشم بر هم زدن فرو میریزد همچنان توجه بیشتری در زمینه علایم خارجی و نامانوس قبل از لرزش بشمول پیچیدگی سلوک حیوانات نیز معطوف کرده‌اند . چنانچه آنها در سال ۱۹۶۹ قبل از وقوع زلزله در باغ وحش سین یسن مشاهده نمودند که قوها عمداً آب را ترک کرده و یک پلنگ منچور یائی درقفس خود جابجا استاد و یک غزگاو تبتی بزمین افتاد . بار دیگر بتاریخ ۴ فیروری در یکی از کمیون های چین واقع در منطقه صنعتی ایالت لیونانگ تشویش از این ناحیه خلق شد . بساعت ۲ بعداز ظهر در دفعهٔ سیستم آگاهی عمومی کمون بمردم چنین ابلاغ شد: « به اساس پیشگوئی مقامات عالی زلزله شدیدی ممکن است امشب رخ بدهد . اکیداً خواهش میشود که تمام مردم خانه های خود را ترک بگویند و همه حیوانات را از طویله های شان بیرون بکشند» جهت تشویق مردم بخروج از خانه های شان همانشب از طرف رهبران کمیون نمایش فلم درفضای آزاد صورت گرفت .

پس ازعلام ابلاغیه فی‌الفور تمام مردان و زنان بااعضای فامیل خود در میدان و سیعی گرد آمدند که باختم نمایش اولین فلم زلزله شدیدی بوقوع پیوست . از زیر زمین جرقه های روشن وآوازمهیبی بیرون جهید و بسیاری ازخانه ها ویران شد . ازمجموع . . . ۳ نفرساکنین کمون صرف یکمرد لجوج درمقابل ابلاغیه بی اعتنا ماند که دراثرزلزله زخمی و بالآخره کشته شد . متباقی مردم بشمول حیوانات سالم ماندند و به ایشان کوچکترین آسیبی نرسید .

اکادمی ملی علوم امریکا اکنون مساله پیشگوئی زلزله را بحیث یک حقیقت پذیرفته است واز نتایج ناگوار وقوع زلزله درشهر های امریکا متوحش گردیده است .ولی یکتعدادعلمای دیگر امریکایی بچیز بیشتری نسبت به پیشگوئی زلزله فکرمیکنند و آن عبارت از کنترول زلزله است که شاید در آینده بحیث چاره اساسی کنترول لرزش ها قرار گیرد .درسال ۱۹۶۲ روی تصادف بوسیله علمایی درنواحی دنور (کالورادو) کشف گردید .علمای مذکور متذکر شدند که مواد فضله کشندهٔ‌فابریکه نروگاز NerveGaz را که بافشار زیاد در داخل چاه های عمیق پایگاه نظامی واقع در کوه های راکی پمپ شده بود باتکان های ضعیف زلزله متصادف گردید . بعدها به اثر متوقف ساختن پروگرام خالی کردن مواد فضله از جانب پایگاه نظامی فوق شماره تکان ها رو به کاهش نهاد .

علمای زلزله شناس امریکائی بوسیله زلزله های مصنوعی مبهوت شده بودند ودر سال ۱۹۶۹ در شمالغرب کالورا دو وسایل خودرا درنواحی نفت خیز نصب نمودند. در مناطق مذکور از چاهای که کمتر قابلیت تولیدی داشت بوسیلهٔ نزر یق آب درداخل آن تحت فشار عظیمی قرارمیگرفت این طریقهٔ بهره برداری لرزش های خفیف راتوقف میداد. قوي تر ین تکان نابع شد بد تر ین فشار آب بود. علمای ارزیابی زلزله درشگفت شده بودند که هرگاه آب ازداخل زمین بیرون فشار داده شود لرزش های ناشی از زلزله توقف خواهد کرد یاخیر؟ درنوامبر ۱۹۷۳ آنهاآب را بقوت داخل چاه های منطقه نفت خیز چوورون کردند که درنتیجه به اسرع وقت یکسلسله تکان های خفیف آغاز شد سپس علمای مذکور ابرا ازداخل چاهها بیرون فشار دادندکه بهاثرآن فشارمایع درصخره تحتانی تنقیص یافت و جریان زلزله دفعتهٔ پایان پذیرفت. باینترتیب ادعا شده میتواند که تاحدی جریان زلزله راارام ساخته وتحت کنترول خود دراوردند.

نتیجه این تجربیات علمای امریکائی راموجب شد تایك طرح ماهرانه ای را پیشنهاد کنند. آنها اظهارعقیده کردند که سه سوراخ عمیق در یك ردیف بهلوی هم که در حدود ۵۰۰ یارد باشد حفر گردد، آب به خارج از سوراخهای بیرونی فشار داده شود تا اطراف صخره بیشتر سخت شده ومانع کدام انشباهی گردد بعداً ابرا درداخل سوراخ وسطی نزریق نمود ودرینصورت باافزایش فشارمایع درنزدیکتر ین صخره هامیتوان تکان های زلزله راباحد زیادی ضعف ساخت. لرزش ضعیفی درین ساحات محصور و حبس شده بایستی منتج به آزاد کردن فشار درنواحی مجاور گردد. باتکرار این طرزالعمل علمای مذکور واقعاً توانستند که فشار را در یك ساحهٔ وسیع آزاد سازند.

یکعدهٔ دیگر ازعلما احساس میکنند که این نوع تجربیات بایستی بااحتیاط و دقت مورد اجرا قرارگیرد. پروفسور رالی در زمینه نظر خوشبینانه تری دارد. وی میگوید که: در نظر میتوان حرکات وجنبش های نسبتاً مداوم رادرطول تمام ساحهٔ سان اندر یاس نگهداشت واز زلزله های شدید بااستفاده ازسیستم حفر ۵۰۰ سوراخ به عمق سه میل بفاصله هاي مساوی ازیکدیگر جلوگیری کرد. قیمت مصارف مجموعی این طرح عظیم درحدود یك تا دو ملیون دالر تخمین گردیده است که امکان تخصص آن ازطرف مقامات رسمی موردشك قرارمیگیرد.

اثر-سی. ای. بوسورث
ترجمه: پوهنمل عبدالرحمن سدید

کابل و نورستان

کابل: ۱ - یکی از دریا های افغانستان بطول (۷۰۰) کیلو متراز نزدیک کوتل اونی از ۳۴ درجه و ۲۱ دقیقه عرض البلد شمالی و ۶۸ درجه و ۶۰ دقیقه طول البلد شرقی سرچشمه میگیرد. دریا های پنجشیر، علینگار، کنر وسوات ازسمت شمال ودریای لوگر ازطرف جنوب بآن یکجا شده به سمت شرق جریان کرده درحصهٔ اتک بدریای سند می پیوندد. حدود العالم (ختم قرن چهارم ه ودهم م) این دریارا بنام «دریای لمغان» یاد کرده، ومیگوید که این دریا از سرحدات کوهستانی لمغان ودونپور جریان یافته بعدازعبور ازننگرهار بطرف ملتان وبحر بجریان خود ادامه میدهد. ابوریحان بیرونی این دریا رابه «غوروند» نسبت می دهد زیرا یکی ازمعاونین دریای پنجشیر ازنزدیکی های کوتل غوربند سرچشمه میگیرد. ازین گفتا ر وبیانات دیگر بجغرافیه دانها واضح میشود که دریای کابل ازمعاونین عمده اندوس (سند) می باشد. شاید نام دریای کابل (درسانسکرت کوبها، یکی ازهفت دریای ریگویدا) برحوزه کابل وسرانجام برشهر کابل اطلاق شده باشد.

۲ - نام یک ساحه وهمچنین یک شهر درشرق افغانستان، شهر کابل اکنون مرکز جمهوری (مترجم) است شهر بین ۳۴ درجه و ۳۰ دقیقه عرض البلد شمالی و ۶۹ درجه و ۱۳ دقیقه طول البلد شرقی به ارتفاع ۱۷۵۰-۱۸۰۰ متر ازسطح بحر درکنار دریای کابل دریک ساحه حاصل خیزوقابل آبیاری که توسط سلسله جبال وتپه ها محاط گردیده، واقع شده است. موقعیت فوق العاده مناسب آن ازحیث مرکز مواصلات، درطول دریای کابل که شوارع متعدد بطرف هندوکش، غزنی وجنوب امتداد یافته، این شهر را یک مرکز مهم درزمان قدیم ساخته بود.

در دورهٔ قبل ازمیلاد مسیح ،حوزه کابل قسمتی از ایالت یونان ـباختری را تشکیل میداد، لاکن این ساحه در دوره های اولی مسیحیت مورد تاخت وتاز مهاجمین دشت های شمال مانند کوشانی ها کیداری ها و یفتل ها قرار گرفت. آیین بودایی درسرتاسر حوزه گندهارا انتشار یافت، طوریکه موجودیت استوپه های زیاد در دره کابل شاهد آنست ،همچنین گفتار زایر چینی هیو نتسنگ که وی کابل راه کاوفو، گفته نیزشاهد شده میتواند. دراینوقت نام کابل تمام قسمت علیای دریای کابل را دربر میگرفت ونسبه کل به اسم جز سده بود. ازنجاست که جغرافیه دانان مسلمان مانند یعقوبی «در البلدان، ۱ ـ ۲۹۰ ترجمه ویت ۷ ـ ۱۰۶ »شهربزرگ این ساحه را «جروس مرسوز) یاد کرده، وپایتخت کابل شاهان را قلعه جرریدس، شاید باقلعه کابل یکی دانسته باشد(ویت میگوید این اسما مانند جاروین که سار کورت در ایرانشهرجو روین گفته بیک جای ممن اطلاق شده است).

عربها باسم کابل حتی قبل از دوره اسلام معروف داشتند. درا سعار دورهٔ جا هلی ومخضرم (خاصةً زمان مختصر بین دورهٔ قبل ازاسلام و اسلام)عبارت مختصر ترک وا کابل بحیث یک لفظ مترادف برای دوری استعمال شده است. بهرصورت معلومات دست اول در بارهٔ افغانستان شرقی صرف با انبساط ساحه عرب از حوزهٔ سیستان ودست بسمت شرق بطرف زمنداور وزابلستان بدست می آید .

در متصرفات زابل بازماندگان یفتل های جنوب وجود داشتند . همین حکمرانان محلی برای مدت دوقرن مقابل عرب ها مقاومت کرده، مدراه دورهٔ کابل سده، ودرحقیقت چنین معلوم میشود که زنبیل ها ار تباطی با کابل شاهان داشته ومساعی مشترک علیه سوارکاران مسلمان داشتند .

در زمان خلافت اموی ها، والیان سیستان، عبدالرحمن بن سمره والربیع بن زیاد الی کابل تاخت وتاز کرده، حکمرانان محلی آنجا وزابلستان را مجبور به پرداخت باج گردانید. تدغنیمت عمدهٔ این ساحه برای فاتحین غلام بود. عبدالرحمن درباز گشت به بصره غلامان کابلی را باخود برد، ایشان در آنجا خانه یی بسبک معماری کابلی برای وی اعمار نمودند.(بلاذری، فتوح ۳۹۷) مخول الدمشقی عالم مشهور سوریایی معلم الاوزاعی (۷۳۶/۱۱۸)، از کابل درهنگام اولین حمله مسلمانان گرفته شده بودند(ابن سعد ۱۶۱، ۲/ج ۷ ،ترجمه ج ۳، ابن خلکان ۳۳۷) . تاثیرات سیاسی این حملات قبلی وبعدی بدیقین ناپایدار بود. در زمان خلافت عبدالملک قشون مسلمانان بسرکردگی عبیدالله بن ابی بکره درحوزه کابل شکست فاحشی خورد(۶۹۷-۸/۷۸) این شکست توسط قشون مشهور مسلمانان بسرکردگی ابن الاشعث در زمان هارون الرشید جبران گردید. فرمانروای خراسان فضل

ابن یحیی برمکی لشکرکشی های زیاد بسمت شمال وشرق افغانستان بغرض تقویت و حمایت مناطق محد و د مسلمان نشین آنساحه نمود، ابراهیم بن جبرئیل درسال ۹۰۷/۹۰۷ ، به زابلستان حمله نموده وبعد به کابل نفوذ نمود ،در زمان حکمروایی خاندان ترکشاهی ودر عصر مامون حملات بیشتر درین ساحه صورت گرفت تا آنکه حکمروایان کابل مطیع گردیدند واسلام راقبول کردند. برای مدتی شاه کابل درجمله ولات خراسان بسرپرستی عبدالله بن طاهر(۸۴۵/۰۳۰-۸۲۸-۲۱۳) سالانه مبلغ یکنیم ملیون درهم با ۲۰۰۰ غلام ترک(ابن خردادبه ۳۸) بشکل باج برای مسلمانان می پرداخت .

پیشرفت حقیقی مسلمانان تنها در زمان صفاری های سیستان صورت گرفت بدین معنی که یعقوب بن لیث بطرف بلخ وبامیان، کابل ومعدن نقره پنجشیر طول ساحه متصرفات اسلام را درحوزه کابل بسط داد. مؤرخین عرب تحفه های عجیب فیل ومجسمه هاي در ۀ کابل را ازطرف صفاری ها بدربار بغداد ثبت نموده اند.(طبری ج ۳ ص ۱۸۴۱ ،مسعودی،مروج ج۸ص۶-۱۲۵)،پیشرفت و انتشار قابل ملاحظه آیین اسلام در حوزه کابل در زمان الپتگین وحکمروایی غزنویان در قرن چارم هجری ومتعاقب آن صورت گرفته است . کابل در زمان حکمروایی غزنوی من حیث مرکز قوای عسکری فیل سواران بوده است(بوسورت، غزنوی ها ۷ - ۱۱۶) . در ینوقت کابل نسبت به بامیان و غوربند بیشتر در تحت نظارت حکومت غزنی (مقدسی،۲۹۷) قرار داشت .

جغرافیا دانان قرون ۹/۳و ۱۰/۴ از کابل بشکل مبهم معلومات غیر موثوق میدهند باوجودیکه زمینه مطالعه وباز دید آن برای اکثر آنان آماده بود، خیلی قبل ازآنکه کابل پیرو دین اسلام شود، تجار اسلام بکابل آمد و رفت داشتند، بیشتر از آن که کابل مرکز تجارتی تولیدات هندی، بگفته (ابن خردادبه، ۳۸)عود، نارگیل، زعفران و از همه مهمتر هلیله، داروی قابض وغیره بوده است. کابل از شروع دورۀ غزنوی بحیث یک شهر کوچك بانفوس مشترك مسلمان و هندو (هندوها از نظر مرکز دینی بودن کابل متوجه آن شده بودند)، یك قلعه عسکری و رباط تجارتی خوب عرض وجود مینماید(مقدسی ۳۰۴ ،حدود العالم ج۳).

کابل در هنگام اقتدار غزنویان بصورت غیرقابل اجتناب در تحت تأثیر غزنه و غور قرار داشته،منابع وماخذ هممصردر بارۀ کابل چیزی نگفته است. گرچه ویرانسازی غزنی توسط علاء الدین و تیمور به اعمار تدریجی دوبارۀ کابل کمك نمود، باز هم ابن بطوطه در ۱۳۳۳م/۷۳۳ه آنرا

شکل یک قریه می یابد که هیچ اثری از یاد داشت شیخ الاسلام الافغانی (رحله، ج ۳ ص ۹۰-۸۹ ترجمه حبیب ج ۳ ص ۱۰-۵۹۰) محفوظ نمانده بود. افغانستان شرقی جز وی از امپراتوری تیموری را تشکیل داد و بعد از وفات تیمور این ساحه، قلمرو شهزادگان تیموری گردید. گرچه ابوسعید پسر الغ بیگ (با الغ بیگ مشهور بن شاهرخ ۱۴۴۹/۸۵۳ مغالطه نشود) از ۱۴۶۱/۸۶۵ الی ۱۵۰۱/۹۰۷ در کابل و غزنی حکومت کرده است. بعد از وفات ابوسعید کابل بصورت موقت در تحت اداره ارغونید مقیم (که وی با یک دختر الغ بیگ عروسی کرده بود) قرار گرفت، تا آنکه بابر در ۱۵۰۴م/۹۱۰ه از آنطرف آکسوس (آمو دریا) آمده کابل را متصرف شد و مقیم مجبور به عقب نشینی بطرف کندهار گردید. کابل در تحت اداره بابر بشهرت میرسد، چنانچه وی در دفتر خاطرات خود راجع به اقلیم و زیبایی طبیعی این منطقه، محاسن و تولیدات آن نوشته، و کابل را منحیث مرکز کاروان تجارتی تولیدات هندی، چینی، آسیای مرکزی و پارس دانسته، و باغ های متعدد در این شهر آباد نموده بود. وی کابل را مرکز تبلیغات خود بر ضد کندهار و هندوستان شمالی گردانید، و جانشینان وی امپراتور ان کورگانی این شهر را در حیطه تصرف خود نگهداشتند. کابل برای اولین مرتبه بهمرین مرکز ضرب سکه های طلایی و نقره یی ساحه مربوط عزیز الدین عالمگیر ۱۷۵۴م/۱۱۷۳ ه - ۱۷۵۹م/۱۱۶۷ه گردید. کابل از لحاظ آنکه شهر دوست داشتنی بابر، بود، جسد وی بعد از چندین سال وفاتش در آگره باساس وصیت و خواهش خودش در سال ۱۵۴۳م/۹۳۹ م باین شهر آورده شد، و مقبره وی اکنون در نقطه زیبایی از دامنهٔ کوه شیر دروازه در قسمت غربی کابل جدید قرار دارد.

نادر شاه افشار - قلعه کابل را در ۱۷۳۸م/۱۱۵۱ه فتح، و راه را بطرف هندوستان باز کرد لاکن کابل بعد از وفات وی در سال ۱۷۴۷/۱۱۶۰ در تحت ادارهٔ احمد شاه درانی قرار گرفت. در زمان جانشین احمد شاه، تیمور شاه واضح گردید که ادارهٔ امپراتوری درانی در شمال غرب هند از کندهار خارج از مشکلات نیست، پس کابل بحیث مرکز قرار گرفت. بدینطریق کابل نقش جدیدی را بحیث مرکز افغانستان باوجودیکه حوزه جغرافیایی و اقتدار امیران در جریان قرن نوزده واضح و محدود گردانیده شده بود، بازی نمود (بغرض مطالعه تاریخ ایندوره به بخش افغانستان رجوع شود). این شهر در هنگام هر دو جنگ افغان و انگلیس و جنگهای داخلی خاندان بارکزائی خسارات زیادی برداشت. هنگامیکه عساکر انگلیس در خزان ۱۸۴۲ بکابل بازگشت نمودند،

بازار کابل را بعوض قتل مکناتن وجبران عقدۀ شکست خویش در شروع همان سال آتش زدند. در این دهه اخیر کابل بحیث یك شهر با نفوس ۳۳۵۰۰۰ (۱۹۶۵) سرکهای اسفلت شده، متعدد بوجود آمده، خاصتاً بسمت شمال غرب در شهر نو و جنوب غرب بطرف پوهنتون کابل، دارالامان انکشاف یافته است.

کابلستان:

قسمت علیای حوزه دریای کابل، در مراحل اولی اسلام بصورت مبهم ساحه بین بامیان را در غرب ولغمان را در شرق احتوا مینمود. مقدسی جغرافیه دان ۳۷۵/۹۸۵ تمام کشور را که در شمال غزنی و زابلستان بشمول درۀ لوگر واقع است بآن شامل میسازد. لیستر نیج در کتاب سرزمین خلاف شرقیه ۳۴۹ که صرف درباره آنوقت است تذکار داده که کابل بیك شهر تانسبت بساحه کابلستان اختصاص یافته بود. در افغانستان جدید قسمت مرکزی کابلستان بحیث ولایت کابل از سال ۱۹۶۴ باینطرف عرض وجود نموده است.

نورستان:

نام یك منطقه کوهستانی از سلسله هندوکش در شمال شرقی افغانستان، که تا سال ۱۸۹۶ بسیار منزوی وبا آزادی سیاسی بسر میبرد، لاکن از هنگام تسخیر این منطقه توسط فاتح آنوقت افغان بنام نورستان مسمی گردید.

بعضی از نویسندگان قدیم اروپایی اشاره به «نورستان» کرده ساحه های لغمان، چترال، سوات، باجور، گلگت و غیره را بآن شامل میسازند. این ساحه تقریباً برابر ساحه بلور Bolor قرون وسطی اسلام (سیاحت های سیاح بودایی، چینی پولو، بلور مارکوپولو)، طوری و انمود میشود که تا ساحه بالتستان بین سرحدات کشمیر و تبت انبساط داشته، حدود العالم (انجام قرن چهارم ه و دهم میلادی)، ترجمه مینورسکی ۱۲۱، ۳۶۹-۷۰ بلور رایك کشور وسیع معرفی و بلورین شاه که طفلی از آفتاب بود در آنجا حکومت میکرد. نورستان موجوده بین ۳۵-۳۶ درجه عرض البلد شمالی و ۷۰-۷۱ درجه و ۳۰ دقیقه طول البلد شرقی قرار داشته، در غرب توسط دریای پنجشیر، در شرق ذریعۀ سلسله کوهی که دره کنر - باشگلی را از چترال جدا میسازد، در شمال توسط سلسله جبالی که حد فاصل بین منابع تشکل آب های جاری و دریاهای نورستان بطرف جنوب ومنجان وبدخشان بطرف شمال بدریای آمو میشود، و در جنوب توسط دریای کابل محاط گردیده است. این حاشیه

اخیر جنوبی نورستان، ساحه های لغمان و کنر (که آن را نورستان سفلی می نامند) افغان بوده و به لسان ملی پښتو مکالمه کرده از حوزه جلال آباد بشمار میرود .

قسمت های شمالی (نورستان علیا) نورستان حقیقی را تشکیل داده، از غرب به شرق شامل حوزه های علیشنگ و علینگار، پیچ و وایگل، و باشگل میشود، در بالای این اراضی مرتفع دریایی سلسله جبال هندوکش تقریباً به ارتفاع . . . . . ۲ فت ورا ردارد. صفت این ساحه در محفوظ بود ن آن بود که برای یکدسته از مردم خیلی قدیمی هندواروپایی محل مناسب ساخته شد، شاید این دسته با مردمان قدیم آنجا مخلوط شده باشند. و از یکدستهٔ مشخص لسان های هندو ایرانی، یکی نورستانی است، که شاخه یی از دستهٔ لسان دارد یک (رجوع شود به بحث افغانستان ج ۲، شرح نژاد ها، ولسان های دارد یک ونورستانی) را تشکیل میدهد.

پایداری مردم محلی بشرک وعدم نفوذ اسلام درآنجا باوجودیکه چهار طرف آنهارا احاطه نموده بود علاوه برآنکه ازناحیه کاتواریا کاتور نورستان که به اصطلاح عوام کاتی یاد میشود ومردم آن قبلا مسلمان شده بودند نمودی بالای آنها وارد میشد آن را مشهور به کافرستان گردانیده بود. سیاه پوشان شامل پنج دسته کوچکی اند که به کاتی تکلم میکنند و سفیدپوشان شامل پراسنگی، وانگی واسی واسکون بوده، قدیم تراند، لاکن دلیلی علمی ونژاد شناسی وجود ندارد. نورستانی ها دارای سرهای دراز، موهای زیاد سیاه، لاکن بعضاً دارای چشمان آبی و موی خرمایی اند. ازچه او داستان مشهور است که نورستانی ها سفیدپای او لاد عساکر اسکندر اند.

قسمتی از نورستان درزمان قبل از مسیحیت شاید بخشی از ولایت پاروپامیزای یونان ومردم آن به اسم کاسوج یادشده، در کتیبه اشوکا از آن تذکری رفته است. اسکندر کبیر در هنگام عبور از درهٔ کنر بطرف هندوستان بامردم آنجا مبارزه نموده بود (رجوع شود به آقای توماس هولدیک، دروازه هند لندن ۱۹۱۰، ۲۰۲-۳). بعد در مراحل اولی مسیحیت، این ساحه جزو قلمرو پادشاهی کوشان وایالت بودائی کاپیسا گردید، پس قسمت نورستان جنوبی، بنام لمکان، بعدها لمغان، بگمان اغلب بودائی بود طوریکه استوپه های موجود شاهد آنست .

مسلمانان صرف در انجام ساحه کابل ودرهای پنجشیر اراضی صفاریان (اواخرقرن۳-۹)وبعد به امتداد قلمرو غزنوی درافغانستان شرقی بانورستان همسرحدمیشدند. چنین معلوم میشود که بیهقی مؤرخ غزنوی برای اولین مرتبه نام کاتور ـ کا توار را، هنگامیکه سلطان مسعود بن محمود علاقه به تماس یافتن به کوتر گرفت بالا نموده است(۴۲۴-۳۳. ۱ یا ۴۲۵-۴۳۳. ۱) تاریخ مسعوی ، غنی وفیاض، تهران ۱۳۲۴-۱۹۴۵، ۷۰۳، ترجمه ارندز، تاریخ مسعودی، مسکو۱۹۶۹، ۴۰۵). پدرمسعود سلطان محمود غزنوی قبلا لشکرکشی در۴۱۷-۱۰۲۰ بمقابل شیر پرستان بعد ین که گردیزی آنرا دره های نورو کیرات گفته، شایداولین اسمی باشد که باسم جای موجوده نورگل بدره سفلی کنر نورستان جنوب شرقی تطابق مینماید(ك. زین الاخبار، ناظم برلین ۱۹۲۸، ۷۸-۹۰، ترجمه بوسورت ، در سرق وغرب ن. اس ج ۱۷، (۱۹۶۶) ۲-۱۴، ناظم، زندگی واوقات سلطان محمودغزنوی کمبرج ۱۹۳۱ ۷۳-۵، وضمیمه د هم نو ریج ترجمه بابر نامه ۲۴-۲۳، مارکو پولو ازسر زمین بت پرستان پسه یی ، ده روزه فاصله سمر بطرف جنوب بدخشان، شاید که اشاره به باشد گان پشه یی جنوب غربی نورستان باشد، تذکری داده است ، چنانچه لشکرکشی مسلمانان در ۹۹۰-۵۸۲ ۱ نشان میدهدبعضی ازآنها آنوقت به پشه یی مکالمه مینمودند. بهیقین واضح است که مارکو پولوهیچگاه از این منطقه بازدید نکرده ، لاکن وی به راپور حمله گورگانی نیکود را زبدخشان به چترال و کشمیر اتکاء نموده است(رجوع شود به یولی، کتاب مارکوپولوونیزی، لندن ۱۸۷۱ ج اول ص ۱۵۵، کور در یادداشت هاوضمایم به اثرآقای هانری لوبی، لندن. ۱۹۲۰، ۲۳-۲۵) .

تیمور در راه لشکرکشی های هندوستان در ۸۰۰-۱۳۹۸ بشکایت مردم اندراب ازدست باگان «کاتور و سیاه پوش» گوش داده لشکری از طریق کوتل خاواك بهمتصرفات غربی نورستان فرستاد. بعضی از کفار قبول اسلام کردند، لاکن این قبولی و پیروی آنها وقتی بود ، قسمت زیاد عساکروی کمین کرده بودند ، و بالاخره باز گشتند (ملفوظات تیموری درالیاس و داسون، تاریخ هندوستان توسط مؤرخین خودوی ، لندن ۱۸۶۶-۷۷ ج ۳، ص ۴۰۸-۰) تیمور، محمدمیرزابن ابی سعید(۹۰۰-۱۴۹۵)گفته که دوبار درنورستان لشکرکشی کرده، و بدان ملحوظ لقب غازی را حاصل کرد، محمد حیدر دغلت Dughlât فاتح بعدی کشمیر حمله یی را در ۹۳۴-۱۵۲۷ در جایی رهبری نموده که وی آنجارا بلورسان یادمینماید (بابرنامه ترجمه ای اس. بوبریج، لندن ۱۹۲۲، ج ۱، ۲۴۶ محمدحیدر، تاریخ رشیدی، تاریخ گورگانی آسیای مرکزی، ترجمه ای، اس دی نیس روز، ون. ایلیاس ، لندن ۱۸۹۵، ۳۸۴-۳۸۶) . بابر معلومات جغرافیایی

باور شان از قسمت جنوبی نورستان و خاصتاً از میوه شراب ساخته که به باجور صادر میشد میدهد وی همچنین از مسلمانان نیمچه یا نصف نا ن ها که در چغسرای در محل اتصال دریاهای کنر و پیچ زندگی میکردند، یادآور شده است (بابرنامه ، ترجمه ، ۱۰۱۲، ۲۱۰–۲۱۲، ۳۷۱). بابر شخصاً خودش چندین حمله به ساحه لغمان و قسمت های سرحد جنوبی نورستان کرده است. وی درزمستان سال ۹۱۳–۱۵۰۷–۸ کوتل بدیپش یا بد یکپ را که دره های دریاهای علیشنگ سفلی و کابل را با هم وصل میسازد عبور کرده، و باعث بوجود آمد ن کتیبه یادگار عبور وی، بالای کوتل گردید (چندین نفر مشاهد در باره موجودیت آن کتیبه در زمان موجود نوشته، لا کن آن کتیبه بصورت علمی تشریح نشده است) وی در ۹۲۶–۱۵۲۰ دو باره به کوتل بدیپش بغرض به اطاعت آوردن چندسر کرده کافر بازگشت نمود، واز طرف آنها تحفه های شراب حاصل داشت(بابرنامه، ترجمه، ۱۹۲، ۳۴۳–۳۴۴، ۳۴۱–۴۲۱).

درزمان کورگانی ،طبقات اکبری بصورت مختصر اشاره میکند که امپراتور اکبر در ۹۹۰–۱۵۸۲ بجلال آباد آمده بود ، لشکری علیه کافرستان فرستاد (ایلیات و داسن، ۷، ۴۵۲) اکنون تفصیل آن طور ضمیمه در شاعرده داستان گدای محمد سالم که وی در این لشکر کشی بحیث واعظ ومنصف لشکر اسلامی اشتراک کرده بود نوشته شده و نوشته های گدای محمد توسط جی. سکارسیا بنام صفات نامه درویش محمد بطبع رسیده است. سرافسر این قشون محمد حکیم(۹۹۲ — ۱۵۸۴ یا ۹۹۴–۱۵۸۶) برادر کوچک اکبر و والی کابل، واز طرفداران و مبلغین جدی طریقه نقشبندی بود. ساحه این حمله قسمت های جنوب غربی نورستان بود، که قسمت های پایین حوزه دریاهای علیشنگ و علینگار را در بر میگرفت و مسلمانان پایگاههای قوی علیه الیا اعما رکرده بودند.

بعد از این وقت ،در نورستان تاقرن نوزده در واقع خاموشی حکمفرماست، هنگامیکه سیاحین ومامورین انگلیسی بساحه نورستان علاقه گرفتند هنوز هم این ساحه یك منطقه آزاد را بین هند برتانوی و حکمرانان افغانستان تشکیل میداد. گرچه موستوارت الفنستن راجع به ساختمان اراضی «کفار سیاه پوش عجیب و دوست داشتنی» معلومات لچسپ راجع به طرز زندگی وعادات مردم که زیادتر متکی به گزارش یك قاصد مسلمان به کافرستان فرستاده شده بود، در دسترس میدهد(گزارشی از پایتخت کابل و آزادی های آن، در باریس، نارتری، و هند، لندن ۱۸۴۲، ۲، ۲۱۳۰–۳۷۳ ، ۸۷۳). دی میسون

همچنین راجع به نورستان در سفرنامهٔ خویش در بلوچستان و افغانستان و پنجاب، لندن ۱۸۴۲، نوشته است. کول. جی. بیدولف مانند نویسندگان قبلی معلومات مستقیم و دست اول از نورستان با وجود یکه وی ساحه های همجوار آن از قبیل چترال، خونزا و گلگت وغیره آشنایی داشت، ندارد، و معلوماتی از نمایندگان مردم در چترال در ۱۸۷۸ بدست آورده است. وی راجع به قبایل هندوکش (کلکته ۱۸۸۰) فصلی را مربوط به «سیاه پوش» ساخته که کالاش قسمت جنوبی چترال را ضمیمه آن گردانیده، وحتی امروز در آنجا بیدینی رواج داشته و این ازنظر بشرشناسی مهم است، وهم مثالی از زبان باشگلی (کاتی) میدهد، اولین شخص اروپایی که مستقیماً از نورستان دیدن کرد کول. لاکهارت بود که بحیث سردسته هیأت رسیدگی کوتل های هندوکش در ۶-۱۸۸۵ چند ین روز را بین مردمان کاتی قسمت دره علیای باشگل سپری نمود. بزودی بعد از وی کپتان جورج رو برتسن، که بعدها نماینده انگلیسی در گلگت بود یکسال (۱-۱۸۹۰) را بین مردمان کاتی در کامدیش قسمت علیای دره باشگل متصل به چترال گذرانید، وی مردم آنجارا به عادات قبل از اسلام میبابد و کفار هندوکش را (لندن ۱۸۹۲) یك نژاد قدیم از نگاه بشر شناسی میداند.

گدای محمد سالمیه خدای انوقت را تذکر داده که کفار از آنها التماس و درخواست کمك خاصتاً علیه اسلام مینمودند. پندت شی. ار. دبلیو. وای. و لامندی وسکرشیا درباره ارتباط مذهب شیوا، و تاثیرعمیق دره در یای کابل بر رسوم ومذهب هندی اظهار عقیده مینمایند. رو برتسن میگوید که کلیه خدایان کفار دارای سر توسط عمرا (Imra) خدای خالق گردیده بودند، وازوی خدایان دیگر مانند جیش (Gish) خدای جنگ، الهه دازنی Dizane و همچنین به تعداد زیاد خدایان کوچك بوجود آمده اند. علاوتاً عقیده به ارواح نیك و شیطانی بقوت خود باقی بودند. سیستم زندگی اجتماعی وسیاسی آنها برنظام قبیلوی و متنفذین استوار بود. امور حکومت قبایل مربوط به یك هیأت ازقضات سیزده نفری بود، این قضات هر سال بغرض اداره امور حکومت انتخاب میشدند. مقام و منصب از روی دارایی وثروت، شجاعت در جنگ، خاصةً با قتل یکنفر مسلمان، ضیافت ها وتحفه ها داده میشد. بصورت عموم در بین تمام مردم قبایل طبقات از مردم آزاد، فقیر، گله داران، صنعتگران، دسته کوچکی ازغلامان که در اثنای جنگ اسیر گرفته شده بودند و یا نادرستکار بودند وجود داشتند. مقام زنان در جامعه کافر پایین و اکثر دو زنی رواج داشت، و ازدواج با خارج از اهل طایفه صورت میگرفت، و از چوب وسایل، با ارزش چون چوکی

... نمونه آنرا در موزه کابل و لیدن بین شتکارت دیده میتوانید و همچنین درباره صنعت آن به اثر هینکل، مجسمه‌چوبی نورستان، در جرس JRAS بنگال، مکاتیب ۱-ج ۶ (۱۹۶۰)، ۶۰-۷۲ و جی اوبویر Auboyer، آرت افغانستان لندن ۱۹۶۸، ۳۰-۳۳ رجوع شود.

با اساس موافقتنامه ۱۸۹۳ کابل بین مورتیمر دیورند وامیر افغان (عبدالرحمن خان) نورستان خارج حوزه قلمرو هند برتانوی قرار گرفت، و امیر موصوف در ۶-۱۸۹۵ به نورستان بغرض پخش اقتدار دولت افغانستان وانتشار دین مبین اسلام لشکرکشی کرد (رجوع شود به میر منشی سلطان محمد خان، زندگی امیر عبدالرحمن، لندن، ۱۹۰۰، ۲، ۲-۱۹۹). امروز نورستان از نگاه اداری جزو ولایت لغمان و دروسیرلام بحیث مرکز عمده در علینگار سفلی قرار دارد و نفوس این ساحه بین چهل وشصت هزار نفر تخمین شده است.

نویسنده- پوهیالی عزیز احمد

جغرافیای سنگ چارك

حدود وموقعیت فزیکی

سنگ چارک یکی از ولسوالی های درجه اول ولایت جوزجان است که بر خط ۲۵ دقیقه-۶۶ درجه طول البلد شرقی و ۵۶-۳۵ درجه عرض البلد شمالی موقعیت دارد. وبه ارتفاع ۱۲۰۰ متر از سطح بحر واقع بوده ۲۶۸۷ کلیو متر مربع ساحت دارد. به عبارت دیگر ۱۲،۱ ٪ حصه عمومی ولایت جوزجان را اشغال می نماید. سنگ چارک در تشکیل اداری خود علاقه داری درجه ۳ بلخاب را نیز شامل است. قرائیکه شامل این ولسوالی می شود به ۸۳ قریه بالغ می گردد.

سنگ چارک از طرف شمال به ولسوالی آقچه وازطرف جنوب به علاقه داری بلخاب و ولسوالی یکاولنگ ولایت بامیان محاط بوده، طرف شرق آن ولسوالی شولگره (بوینه قره) و علاقه داری کشندی(آق کپرک) وطرف غرب آن علاقداری کوهستانات سرپل واقع است. سنگ چارک از جانب شمال شرق به ولسوالی چمتال ولایت بلخ وازطرف شمال غرب به ولسوالی درجه اول سر پل ولایت جورجان هم سرحد می باشد.

مختصری از جغرافیای تاریخی سنگ چارک :

ولسوالی موجوده سنگ چارک یکی از شهرهای گوزگانان قدیم(جورجان کنونی) است که درقرون وسطی اهمیت شایانی راحایز نبود. گوزگانان را جغرافیه نویسان جزوی از خراسان دانسته وحدود آنرا بین بلخ، مرو الرود ، جیحون (نام دریای آمو است که توسط اعراب ماندشده است یونانی ها دریای آمورا اکسوس می نامیدند)، غرجستان وغور میدانند. گوزگانان شامل شهر های ذیل بود: شبورقان (شبرغان فعلی) کندروم، درمشان، رباط کروان، کلاوه، سانشان ،تمراز، تمازان

شبرغان، از یهودیش، حنبدویه، سرسحان، کسحان، کنجاد، قصر خوطه، گرزبان (گرد وان)، انبار (سرپل موجوده) تالقان، فاریاب، یهودیه (میمنهٔ فعلی مرکز اداری ولایت فاریاب) سان (سنگ چارک فعلی) وغیره .

هریکه از ین شهرهای فوق الذکر بسهم خود از لحاظ تجارت، زراعت و صنعت نقش فعالی در زمان های گذشته داشتند که بعضی از آن ها مانند سرپل، آقچه، شبرغان وغیره در حال حاضر نقش فعالی از لحاظ صنعت قالین بافی وتربیه گوسفند قره قل داشته یک قسمت مهم عاید ملی را می سازد لسترنج در کتاب جغرافیای تاریخی سرزمین های شرقی خلافت می نویسد که گوزگانان درقرون وسطی آبادترین وپرجمعیت ترین و حاصلخیز ترین وخرم وسرسبز ترین منطقه بود که در جانب باختری بلخ قرار داشت .

شادابی وسرسبزی این منطقه خراسان ناشی از وجود دو رود بود که از کوه های تیربند ترکستان به اینجا سرازیر می شد . به گفته مینورسکی (۱) وبارتولد (۲) اراضی بین سروالرود وبلخ از دورود آب می خورد که این دو رودخانه عبارت از دریا های قیصر (خیسار تاریخی یا قیصار امروزه) وآب سفید، که بعداز آبیاری اراضی این منطقه بریگزارها نزدیک دریای آمو جذب می گردد .

قبل از ورود اعراب این خطه امارت نشین مستقلی بود و بعد از آمدن اعراب درسال ۲۲ هجري این منطقه مورد حملات اعراب قرار گرفت وبه قول یاقوت حموی (۳) جغرافیه نگار مشهور عرب فتح این قسمت توسط احنف بن قیس صورت گرفت واعراب مرکز فتوحات خویش را در انبار (سرپل موجودهٔ ولایت جوزجان) مستقر نموده وتاتشکیل دولت مستقل طاهری آنرا حمایت می کردند . دولت مستقل طاهری افغانستان به رشادت وجوانمردی طاهر فوشنجی درسال ۲۰۵ هجری مطابق ۸۲۰ میلادی تاسیس گشت . این شخص خراسان را ازنفوذ عباسیان رهائی بخشیده مستقل نمود وبعدازین سلطه مستقیم اعراب از این جا ظاهراً برچیده شد بصورت غیر مستقیم نفوذ ایشان تا

(۱) تعلیقات مینورسکی ص ۱۷۰ ترجمه پوهاند میر حسین شاه .

(۲) جغرافیای تاریخی ایران ص ۱۸۱

(۳) معجم البلدان ج دوم ص ۱۲۹

حملات چنگیز که مرکز آن قرا قرم بود بر اسرای خراسان دوام داشت .

دودمان فریغونیان گوزگانان که امیر مقتدر وشهیر آن احمد بن فریغون بود و در تشویق وپخش علم ودانش وهمچنان دروسعت بخشیدن این ناحیه خدمات ارزنده وقابل قدر نموده است . حکمروائی این سلسله تاسال ۴۰۱ هجری دوام داشت تابالاخره تحت فرمان روائی سلطان کبیرغزنه محمود قرار گرفت .

در قسمت وجه تسمیه سنگ چارك باید گفت که این اسم مرکب از دو جزء «سان» و «چارك» است که برخی از جغرافیه نگاران محض به تحریر جزء سان اکتفا کرده اند . یاقوت حموي می گوید که این قریه مربوط بلخ بوده ومعتقد است که آنرا «سان» و «چهاریك» می گویند (۱) اصطخری از سان یادآور شده وازبستان ها وآب های جاری آن تذکر می دهد (۲). حدود العالم این محل را یك شهرباا همیت وآبادان تحریر نموده واز گوسفندان زیاد آن یاد آوری کرده است(۳). مینورسکی می گوید که سنگ چارك ناحیهٔ ایست دارای نهرهای زیاد، سرچشمه علیای آب سفید را تشکیل میدهد(۴). یعقوبی (سان و صمعاکن) را ذکر کرده، مارکوارت اسان وصهاریك خوانده و(ص) عربی و(ج) فارسی میداند. ابن حوقل مولف کتاب مشهور صورة الارض می نویسد که این شهردارای باغ های مثمر انگور جوز و آب وافر است (۵). بابرنامه آنراسان وچاریك نوشته است .

مشخصات فزیکی سنگ چارك :

الف- اقلیم :

برای دانستن اقلیم سنگ چارك لازم می افتد که نخست اقلیم تمام کشور رامختصراً تصنیف نموده وبعداً ملاحظه نمائیم که منطقه سنگ چارك بادرنظرگرفتن خصوصیات فزیکی آن به کدام دسته خواهد آمد . با نظر داشت حرارت ، رطوبت ، بارندگی ومراکزفشار اتموسفر مناطق اقلیمی کشور را میتوان به ترتیب ذیل دسته بندی کرد :

---

(۱) معجم البلدان ج ۵ ص ۲۰.

(۲) اصطخری .

(۳) حدودالعالم من المشرق الی المغرب ص ۶۰ ترجمهٔ پوهاند میرحسین شاه

(۴) تعلیقات مینورسکی ص ۱۷۸ (۵) شهرهای آریانا تالیف محمد عثمان صدقی .

۱ـ اقلیم صحرائی درجنوب غرب مملکت
۲ـ اقلیم مونسون درجنوب وجنوب شرق
۳ـ اقلیم مدیترانه ئی درصفحات شرق
۴ـ اقلیم ستپ در نقاط هموار بین ارتفاعات ۱۰۰۰ تا ۲۰۰۰ متر
۵ـ اقلیم ناحیه الپاین تندرا بین ارتفاعات ۲۵۰۰ تا ۳۰۰۰ متر
۶ـ اقلیم کوهستانی بین ارتفاعات ۳۰۰۰ متروبالاتر از آن.

به این صورت ولسوالی سنگچارك ولایت جوزجان به ارتفاع ۱۲۰۰ مترا زسطح بحر قرار داشته وازجانب دیگر مشخصات نباتی وشکل خاک آن خصوصیات اقلیم منطقه ستپ را تمثیل می نماید. کوه هندوکش ناحیه ستپ را در افغانستان به دومنطقه جداگانه تقسیم کرده وآن عبارت است از منطقهٔ ستپ شمالی ومنطقه ستپ جنوبی. ناحیهٔ ستپ شمالی که منطقه سنگچارك نیز شامل آن می باشد استعداد بیشتر زراعتی داشته وحاصلخیزی خاک ووفرت آب مالداران بسیاری را به پرورش وتربیه گوسفندقره قل که یکی ازاقلام مهم صادراتی کشوراست ، اسپ وسایرحیوانات اهلی مشغول نموده است . همین طور زارعین تحت این شرایط مساعد به زراعت للمی وآبی مانندزرع گندم ، تربوز، خربوزه ، پنبه ، برنج ، لبلبو وغیره پرداخته ازطریق آن امرارمعیشت می نمایند. گذشته از خاک حاصلخیز وآب وافر، سنگچارك دارای هوای خوشگوار و ملایم بوده باد شدید ندارد . در قسمت های مرکز وتکاب های آن ازبرج عقرب الی جوزا باران بار یده واز قوس تا ماه حمل برفباری صورت می گیرد . درجه حرارت ازماه جوزا الی ماه اسداز طرف روز بین ۱۸ الی ۲۰ درجه سانتی گرید وبرودت در ماه های جدی ودلو از ۳ درجه الی ۲۵ درجهٔ تحت الصفر تخمین می گردد .

منطقه ستپ را طوریکه ذکر کردیم یك منطقه مهم و با ارزش ازنظر پیداوار زراعتی وتربیهٔ حیوانات می توان گفت. زیرادراین ساحات دهقانان حداکثر حاصلات را از اراضی زراعتی بدست آورده وضمناً وجود چراگاه های سرسبز، پرورش حیوانات مخصوصاً گوسفند قره قل را مهیا ساخته وباعث تراکم نفوس درده ها و شهرها می گردد . منطقه ستپ شمالی بااین شرایط خوب زراعتی و اقلیمی خوددر طول تاریخ مهد پرورش وانکشاف مدنیت های درخشان وپرورشگاه افکار و آراء علمی وفلسفی بوده است .چنانچه در همین خطه بود کهمدنیت پرارج آریائی های قدیم پایه گذاری گردیده وبه مرورزمان مرکز پخش افکارومحل تقاطع مدنیت های شرق وغرب آن روزو انکشاف تجارت

وگسترش زراعت شده که آثار باقیمانده بلخ وغیره جاها بیانگر این ادعای ماست. مثال های عمده دیگر آن آی خانم، کندز، بامیان،سرخ کوتل،آق کپرک و غیره است .

ب : کوه ها ـ دریاها و معابر :

سنگ چارک بصورت عمومی یک منطقه کوهستانی بوده ومرتفع ترین قسمت ولایت جوزجان می باشد .در سنگ چارک دو کوه بزرگ بنام های کوه خواجه کویصاف و کوه خواجه طل صاف وجود دارد. این کوه ها خیلی مرتفع بوده برف گیرمی باشند ،دامنه های آن به سلسله های بلخاب کشنده(آق کپرک)وکوهستان های سرپل امتداد می یابد. ازاین دو کوه بزرگ شاخه های متعدد دیگری منشعب شده که معروفترین آن ها عبارت است از : کوه دهک درموضع قریه دهک، کوه قریهٔ اوقاف ، کوه ده مردی کوهی و کوه قریهٔ شبوکند، کوه قریه ملک درموضع مورک وکوه آبدره . در کوه های متذکره جنگل های انبوهی از پسته وارچه بنظر می خورد که البته این جنگلات تحت نظارت ومراقبت دولت می باشد تااز آن بهره برداری درست صورت گیرد. این کوه ها علاوهٔ بر جنگلات فوق الذکردارای نباتات طبی،رواش وسماروغ می باشد که ذریعهٔ مردم جمع آوری شده جهت فروش به بازار عرضه می گردد. باید متذکر شد که اقسام نباتات طبی که درین جا پیدا می شود درقسمت تداوی امراض مختلفه اهمیت به سزا دارد . گذشته از آنچه گفته شد این کوه ها زمینهٔ شکار حیوانات مختلفه مانند آهو ، روباه ، خرگوش وغیره وهم چنان پرندگان مانند کبک را مساعد ساخته واز طرف دیگر نقاط خیلی دلچسپ برای سیاحت دارد. که در هنگام بهار هزاران نفر از اهالی سنگ چارک ودیگر نواحی جوزجان وبلخ برای تفریح وهواخوری به این جا ها آمده از مناظر دلفریب وهوای گوارای مستفید می گردند.

درمورد دریا های این ولسوالی باید متذکر شد که اراضی زراعتی تقریباً بصورت کلی از چشمه سارها آبیاری می شود. ومنبع تمام دریاها همین چشمه سار هامی باشد. معهذا دریای کوچکی موسوم به دریای کجن از علاقه کوهستانات سرپل دراین منطقه جریان یافته قریه های جوی بهار ، تل گور کاب، تنزیل وسوزمه قلعه متعلق به سنگ چارک را آبیاری نموده پس از طی یک مسافه به دریای سرپل می ریزد .دریاهای کوچک دیگر آن عبارت است از دریای تبر که از کوه خواجه طل صاف سرچشمه می گیرد، دریای تکزار از دره انگشت شاه ،دریای سوزمه قلعه از کوه خواجه

کو یصاف . این دریا عادجریان زمستان آب کافی داشته ودر تابستان آب آن خیلی کم می گردد که بعضاً درحدود یک الی دو آسیاب آب درآن جریان می نماید .

چشمه سارها ئیکه اراضی زراعتی را آبیاری می نماید عبارت است از چشمهٔ انگشت شاه از کوه شبو کند، چشمه خواجه سراب، چشمهٔ خواجه نهان ، چشمهٔ لنگرشاه عبدالله، چشمهٔ ایکلان، چشمهٔ کبود آب وپولتر دی، چشمهٔ آب گرم وچشمهٔ خواجه کو یصاف .

کوتل های معروف سنگ چارک عبارت است از : کوتل خواجه کویصاف، کوتل دهبرده کوتل آب کلان، کوتل شترگردن ، کوتل مسجد سبز و کوتل عرب بائی .

ترجمه های آثار حکایتی دری

هنگامی که نثر حکایتی قدیم دری را در انگلستان (سالهای ۱۳۵۱ و ۱۳۵۲) مطالعه میکردم گاه به گاه به ترجمه ها وچاپهای اروپایی شماری از داستانها و حکایتها برمیخوردم و آنها را یادداشت میکردم، تا آنکه این مسالهٔ فرعی، خود موضوع جداگانه میشد - موضوعی که شاید برای خوانندهگان بسی دلچسپ باشد و آنان متوجه خواهند شد که به گفتهٔ ایزك دیزرایلی « افسانه ها بال دارند، خواه ازشرق آمده باشند خواه از شمال به هرجا که فرود آیند، زود بومی و وطنی میشوند. بدینسان، دیده شده است که حکایتی که عرب بیابانگردی را در خیمه اش محظوظ گردانیده، یا برزگر شمالی را در کنار آتشگاه زمستانیش متلذذ ساخته همین سان راه سفرش را به سوی انگلستان وسکاتلند گشوده است. » مخصوصاً داستانهایی جهانگرد همچون سندبادنامه، بختیارنامه، کلیله ودمنه، طوطینامه.

یاداشت گیری همچنان ادامه یافت ودر اثنای آن، به ترجمه های شرقی آثار حکایتی دری برخوردم وآنها را نیز دراین مبحث شامل کردم.

باید گفت که درین فهرست، ازچند کتاب ومقاله تحقیقی درباره برخی از داستانها وحکایتها نیز ذکری به میان آمده است. درآغاز، درج مقاله ها مورد نظر نبود، و هم به سبب کمی وقت درلندن موفق نشدم که اندکس اسلامیکوس (فهرست مقاله ها به زبانهای اروپایی راجع به موضوعهای شرقی و اسلامی) را به دقت مرور کنم. چون متاسفانه این کتاب در کتابخانه های کابل نیست (به جز تکمله کوچك آن در کتابخانه پوهنتون کابل) فهرست مقاله ها کاملا ناقص است. باید افزود که فهرست ترجمه ها

[illegible] آثار حکایتی دری نیز مختصر است و همه آثار را در برنمیگیرد، بنابر این از خوانندگان گرامی خواهش میشود هرگاه ترجمه ها و کتب و مقاله های تحقیقی دیگری به نظرشان برسد لطف فرموده عنوان و مشخصات آنها را به چاپ برسانند یا مرحمت نموده به من بسپارند تا در چاپ بعدی این فهرست کاملتر شود .

یاد آوری این نکتهٔ نیز لازم است که در فهرست داستانهای و حکایتها، آثاری مانند چهارمقاله نصیحت الملوک، سیاستنامه و قابوسنامه که حکایتهای تاریخی واقعی یا افسانه مانند را در بر دارد هم درج گردیده است .

پوهنوال م. ن. نگهت سعیدی

۱ - ابومسلم نامه، از نویسندهٔ نامعلوم، ترجمهٔ فرانسوی به عنوان (ابومسلم و تبردار به خراسان) توسط خانم ایرینه ملیکوف Irén Mék Koff-Sayar پاریس: کتابفروشی امریکا و شرق، ۱۹۶۲، ۱۶۰ صفحه.

بخش نخست این کتاب، شرحی است درباره ابومسلم و بخش دوم ترجمهٔ ابومسلم نامه است به حوالهٔ فهرست نسخه های خطی دری در کتابخانهٔ ملی پاریس ، چار نسخه ابومسلم نامه یا قصهٔ ابومسلم به شماره های ۲۰۶۲، ۲۰۶۳، و ۲۰۶۴ و ۲۰۶۵ وجود دارد، محمد جعفر محجوب، بخشی از ابومسلم نامه را به عنوان «رهایی جمیله» در مجلهٔ سخن (دورهٔ ۱۳، شمارهٔ ۱۱ و ۱۲ اسفند ۱۳۴۱ و فروردین ۱۳۴۲) چاپ کرد ، که به گفتهٔ وی «از روی نسخهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ ملی پاریس به نشانهٔ (Suppl. Pers 842) استخراج و تصحیح شده است .» بنا بر این ، ظاهراً پنج نسخهٔ خطی این داستان در کتابخانهٔ ملی پاریس وجود دارد و ترجمهٔ ملیکوف از روی یک یا چند نسخهٔ آن کتابخانه صورت گرفته است .

«تحریر ترکی قصهٔ ابومسلم به شکل نسخهٔ خطی در ویانا موجود است .» (دایرة المعارف اسلام، ج ۱، چاپ اول) .

۲ - اشرف خان و سه درویش (در فهرستهای بودلین و موزیم بریتانیا: افشار خان و سه درویش در چند نسخهٔ اتحاد شوروی: عادل خان و سه درویش) ترجمهٔ رو بن لیوی به عنوان «سه درویش و دیگر حکایتها و افسانه های دری» (بخش عمدهٔ آنها از نسخه های خطی چاپ ناشدهٔ بودلین ترجمه شده) ، لندن ، ۱۹۲۳ .

این مجموعهٔ حکایتها درسلسلهٔ «آثار کلاسیك جهان» بقطع جیبی خیلی کوچك درانگلستان چاپ‌شده وشامل مقدمهٔ چار صفحه یی و حکایتهای ذیل است :

۱) «سه درویش» پس‌از آن «قصهٔ اشرف‌خان»

۲) قصهٔ سلیم جواهری

۳) سخاوت حاتم‌طایی

۴) جمشید و ضحاك

۵) قصهٔ ملاح وتاجر مروارید

۶) گنجینهٔ منصور

۷) نه منظر

اول : اختر کیسه بر ،دوم: افضل غالبین ، سوم : زهره و چنگش ، چارم : خورشیدو پری سفید ، پنجم : نصیر (یاناصر) قصاب ،ششم : قاضی، هفتم :جز یرهٔ افسون شده هشتم : سیاره پسر پادشاه یونان ،نهم :شاهزادهٔ کشمیر و شیخ مقدس .

۸) خورشیدشاه وشاهدخت‌چین (قهرمانان داستان سمك عیار ،این‌حکایت بایست از روی تحریر متاخر و کوتاه داستان‌بزرگ قرن‌ششم ' صورت‌گرفته باشد) .

۳— انوار سهیلی،تحریری‌از کلیله‌ودمنه‌توسط حسین واعظ کاشفی هروی‌متوفی ۹۱۰ هجری

۱)انوار سهیلی‌نخستین‌بار بوسیلهٔ داود صاحب اصفهانی به‌زبان‌فرانسوی ترجمه شد ودر سال ۱۶۴۴ توسط کتابفروشی سیمون پوژه در پاریس‌انتشار یافت. ـ مقدمهٔ اشعارلافونتین .

۲) ترجمه دیگر به‌دست شرقشناس فرانسوی گالن‌صورت گرفت ــ همان مقدمه

۳) متن دری فصل اول‌با ترجمهٔ لفظ به‌لفظ انگلیسی آن به‌وسیلهٔ ه. ج . کین انجام یافت ودرسال ۱۸۳۵ در هرتفوردانگلستان به‌چاپ‌رسید.

۴) ترجمهٔ کامل لفظ به‌لفظ انگلیسی آن‌به نثر وشعر با عنوان : انوار سهیلی : تحریر دری حکایتهای بیدپای(کلیله‌ودمنه) ' توسط ادوارد ب . ایست و یك‌صورت پذیرفته ودر هرتفورددرسال ۱۸۵۴ انتشار یافت.

۵) ترجمهٔ کامل انگلیسی بوسیلهٔ آ . ن . وستن ، مدون قدیمتر ین و پر حجم تر ین قاموس‌انگلیسی به دری‌انجام یافت ودرلندن درسال ۱۸۷۷ منتشر شد .

همچنان متن کامل دری یا فصلی از انوار سهیلی ، گاهی با شرح ومقدمه وز مانی بدون آن ، در اردو یا وهند بارها چاپ شده است ، بدینقرار :

۱) مقدمه برانوار سهیلی (شامل فصل هفتم کتاب وفصل هفتم ترجمهٔ عربی کلیله و دمنه توسط ابن مقفع)، به کوشش چارلز ستیوارت، لندن ، ۱۸۲۱ .

۲) انوار سهیلی ، با شرح لغات، تهیه وترتیب جیمز مایکل و میرزا ابراهیم، لندن ، ۱۸۲۷ .

۳) انوار سهیلی، تدوین گ . جرویس ومیرزا حسن شیرازی، بمبی، ۱۸۲۸ .

۴) انوار سهیلی، تدوین ج . و . ج ، اوزلی، هرتفورد ، ۱۸۵۱ .

«به زبانهای مختلف هندی، پشتو، گرجی و زبانهای عمدهٔ اروپا نیز ترجمه شده است.» (دایرة المعارف اسلام، ج ۱)

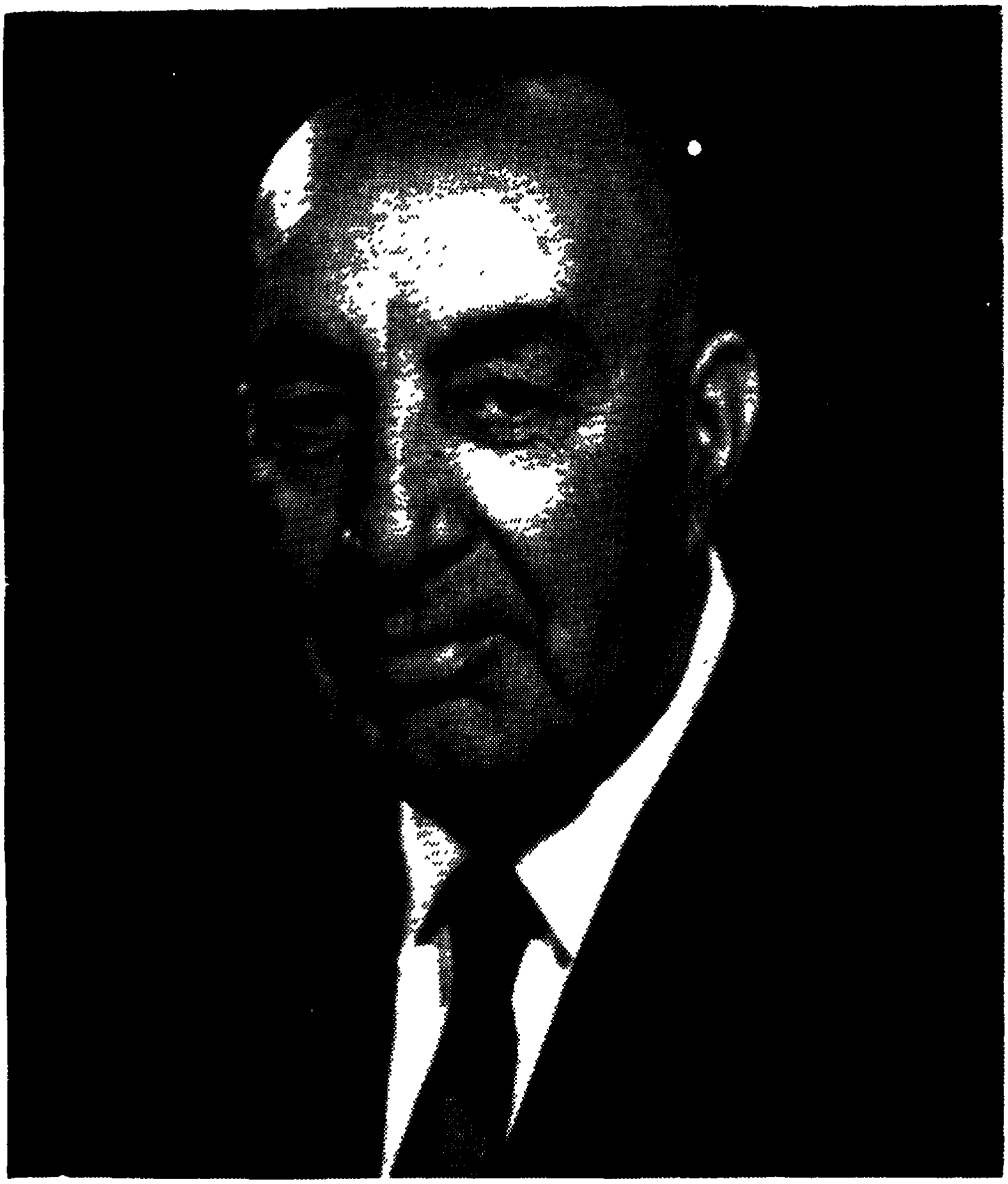
۴- بختیار نامه «بختیار نامه یا حکایت ده وزیر، تقلید اسلامی داستان اصلاً هندی سندبادنامه یا حکایت هفت وزیر، داستان یگانه یی است که چارچوب آنرا مسازد ویك تعداد حکایتهای دیگر را که با داستان عمده بستگی نزدیك دارد احتوا میکند. داستان اصلا به دری نوشته شده وقدیمترین تحریر آن که در دست است شاید در حدود ۶۰۰ هجری نگارش یافته باشد. تحریر او یغوری [ترکی شرقی] وهمچنان تحریر های عربی بختیار نامه که یکی آن در داستان هزار ویك شب داخل شده است، ارتباط نزدیك به تحریر دری دارد.» (دایرة المعارف اسلام، ج ۱)

۱) بختیار نامه، تدوین ویلهم اوزلی، لندن، ۱۸۰۰ .

در صفحهٔ عنوان این کتاب، چنین نوشته شده: «این کتاب بختیار نامه بدارالملك لندن بچهاپه خانه ولسن در سنه المسیح ۱۸۰۰ هزار وهشتصد بحکم سرویلیم اوزلی چهاپه نموده شد» و از بسم الله شروع و به تمت ، ختم میشود.

۲) بختیار نامه یا سرگذشت شاهزاده بختیار و حکایت ده وزیر، از روی متن تدوین جدید دری بختیار نامه، پیشگفتار و ترجمهٔ انگلیسی ویلهم اوزلی، لندن، ۱۸۰۱ .

(ادامه دارد)



رهبر انقلاب وموسس جمهوریت بناغلی محمدداود رئیس دو لت وصد راعظم که شا م ۲٦ سر طا ن ۱۳۵۲ به مناسبت بزرگداشت سومین جشن جمهوریت بیانیه یی ایراد نمودند ودران به بلند بردن کیفیت تعلیمات عالی اشاره فرمودند .

ادب

نشریهٔ سه ماهه پو هنځی ادبیات‌وعلوم بشری پو هنتون کابل

سال بیست وچهارم شمـارهٔدوم سر طان ـسنبله ۱۳۵۵

هدفهای عالی فرهنگی

«فرهنگ عالی وپیشرفته » د رمورد ملتی صادق می آید که درآنجا معیار ومیزان امور به کفه های عقل‌ودانش متکی باشد ومتصدیان امور هرکاریرا که برای منافع عا مه ایفامیکنند خوبی آنرا بر اساس نیک‌آن می سنجند واز بدیش برای آنکـه«بد درا صل بدا ست»احترا زمی نمایند .

کسانیکه به تصفیه روح معنوی‌ورهبری افراد جامعه بسو ی‌اهداف عالی فرهنگی بیش از همه مکلفیت‌دارند آنانی اند که به حیث مربی و معلم در کشور ایفای وظیفه م ـی‌نمایند .

یقیناً آنانکه خود را از افتـــــادن‌درپرتگاه رزدایل نفسی نگه میدارند مر دان ستو ده ا ند مگرکسانیکه‌هم‌متوجه حال خود اند وهم اطرافیا ن خود را از فروافتادن در چاه مذلت‌ودنائت ونکبت باز میدارند گویـــا وظیفه خود را دربرابر انسانیـت ایفاء کر د ه‌اند .

گفتم :میان عالم‌وعابدچه‌فرق‌بود؟
تا ا ختیار کر دی ازآن‌این‌فریق‌را
گفت آن گلیم خویش بدر می بردزموج
وین جهد میکند که بگیرد-غریق‌را

رهبر ا نقلاب جمهوری دربیا نیه‌ایشان که شب اول سومین ســـال

برگزاری جشن فرخنده انقلاب جمهوری در رادیو افغانستان ایراد کردند چنین فرمودند :«...من از تمام مسؤولین امور عرفانی، فرهنگی و تربیتی صمیمانه میخواهم که در امر تربیت مردم مخصوصاً جوانان ما ترویج مفکوره اتحاد ملی را از یاد نبرند وبدانند که حصول مقاصد عالی تمدن چیزی جز حصول عدالت اجتماعی نیست »

رهبر ملی مادر بنجا دو اصل عمده وبسیار مهم را گوشزد فرموده اند که :«اتحاد ملی » و«عدالت اجتماعی»است وتعمیم و تنمیه این دو فکر عالی را بعهده «مسؤولان امور عرفانی وفرهنگی و تربیتی »گذاشته اند .

مسؤولان امور معارف وفرهنگ کشور یقیناً به این عهده بسیار خطیر و مسؤولیت بزرگ خویش ملتفت و متوجه خواهند بود که در برابر قضاوت تاریخ و فرزندان آیندهٔ این کشور چه بار گرانی را بدوش دارند !

در اینجا تعبیر های بسیار دربرا رندهٔ «اتحاد ملی» و عدالت اجتماعی » را تفسیر وتوضیح نمی‌کنم ومفاهیم عالی آنها را دانشمندان در کتب لغت وحقوق نیك شرح داده اندو لی اینقدر اشاره میکنم که رهبر بزرگ انقلاب «حصول مقاصد عالی تمدن» را بدان منوط دانسته اند و این توجیهی است عالمانه و خردمندانه .میان مردمیکه «اتحاد » موجود باشد یقیناً پراگندگی و بدبختی سیطره نخواهد داشت و جایی که «اتفاق دو ستان با هم»«دعا ی جوشن »گردد دیگر هر گز روی نحس بو م نفاق را نخواهد دید.وهرجا که «عدالت اجتماعی » مقا م گیرد دیگر تفاوت ها وتفرقه ها د رآنجا راه نخواهد داشت .

زیرا هر کس بوظیفه خود وکارخود وپیشه خود سرگرم میشود و هر روز سعی میورزد تا در کار مربوط خو د بهبود آرد وآنرا بوجه احسن انجام دهد واز تجربه ییکه در آن می اندوزد در رفع نقایص آن می پردازد وبهمین ذریعه همه کارها و همه امور بر مجرای اصلی خود جار ی و ساری میگردد . چنانکه ښاغلی محمد داود رئیس دولت و صدراعظم بدین امر اشاره و نیکوتوصیه فرموده اند :

«.. همینکه سازمانها وموسسات‌دولتی چه اداری وچه اقتصادی و سیاسی وفرهنگی خود وسیلـــــه‌انسجام ا مور گر دند و در پرتو سیاست روشنی گره از کار مرد مبکشایند هم اعتقاد مردم نسبت به آنها بیشتر میشود وهم نتایج معین‌وسود مند سیاسی بدست می آید.»

یقیناً ساز مانهاییکه وظایــف وامور مربوط خود را بدون تعویــق و تعطیل وسهل انگاری ایفامی نمایند نه تنها امور مربوط دولت جمعاً سر وسامان نیکو می یابد بلکه علاقــه‌وهمکاری مزید مردم را نیز به خود جلب می نمایند .

ر هبر انقلاب به «سیاست‌روشن»اشاره کر ده اند .

سیاست روشن ،در امـــور ازصداقت ،راستکاری وصمیم قا طع وپابند ی بقانون پدیدار میگردد ،مثلا ما مور یکه از قوا نیـــــن مو ضو عــه خصـو صـــاً درامور مربوط خویش آگاهی داشنه و کمر همت را برای خدمت بـــــه‌هموطنان خود بسته باشد هر گـز برای شخصیکه جهت انجام کارخودنزدش مراجعه میکند «جز راست » نمی گوید وباصطلاح او را «پی‌نخودسیاه » نمی فرستد بلکه تا جاییکه در خور فهم وصلاحش باشد او رارهنمونی وکمك می نماید ، واگـر کسی‌در هر اداره چنین دید بی‌خوف‌و هراس آنجا میرود و ففطایفای‌کار خود را مطالبه میکند واگر غیر ازآن‌دید یقیناً به چاره های دیگر مـــی پردازد وبه اعمال منافی قانـــو ن،اخلاق‌وشریعت دست می یازد .

رهبر انقلاب در مورد هـد ف‌تعلیمات عالی فرمودند : « در مورد **تعلیمات عالی هدف پلان :بلندبردن‌کیفیـــــت تعلیمات عالی اســت** تاپو هنتو ن کابل وسایر موسسات‌تعلیمات عالی بتوانندکسانی‌رابه‌جامعه تقدیم کنند که قدرت انجام امورراداشته ودر رشته تخصصی خـــود حایز تسلط کامل باشند تا کشو ربتواند مشکلات واحتیاجا ت خود را ازین رهگذر تدریجاً رفع کند »

درین قسمت از بیانیه رهبـــرانقلاب بدو نکته بسیار مهم اشاره رفته است :«بلند بردن کیفیـــت‌تعلیمات عالی »و« تخصص ».

این سخن خیلی پر معنی و حاوی‌مفهوم عمیق است که میتو اند سر خط بزرگ وبرازنده مرامـــــها ی‌تعلیمی پوهنتون گردد .همانطوریکه کشور مابه یك عده زیا داشخاص‌تعلیم یافته ومنور ضـــرورت دارد

افغانستان به داشتن اشخاص «رسیده» و «ورزیده» بیش از همه نیاز مند است . زیرا پو هنتـــو ن:
نبایست تنها شکل ماشین تولـــیدرا داشته باشد که بی حد و حصر برای جامعه لیسانسیه عر ضه بدارد بلکه پوهنتون دستگاهی است کـه جوانان وطن را بحقه طوریـــــــکه شایسته ومتقاضی علوم وفنـــون ، خاصه ا مروز است تعلیم دهد، تربیه کند .ورزیده سازد واشخاصی بـه جامعه تقدیم دارد که واقعاً درپهلوی فراگرفتن علوم «نه تنها بـــرای امتحان » بلکه «برای استفاده ازعلوم درساحه حیاة اجتماعی » باروحیـــه وطن دوستی وانسان پـــروری وخدمت به هموطنان مجهز ومتحلـــی باشند. بدین معنی که از یکطر ف جوانان زحمت کش ،متحمـــــل ، کنجکاو در علو م،رسیده وفهمیده درمسلك خود ،بار آیند واز طرف دیگر در برابر هموطنان خود حس کمك وهمدردی ومعاونت د اشته باشند . وقتیکه یك جوان از دروس پوهنتون فارغ میگردد واقعاً از دروس خو د چیزی فرا گرفته باشد که در صحنه عمل مورد عمل گذارده بتواند .

دو دیگر «تخصص » یکـــی ازضرورت های بسیار مهم امـــروز است ،زیرا امروز علوم وفنون درهررشته آنقدر پیشرفته ووسعت یافته است ،که یك فرد بهیچوجه نمـــی توا ند حتی در یك رشتهٔ معین همه جوانب آنرا فراگیرد چه رسد بدانکه یك فرد در همه شعب علوم دسترس پیدا کند .واز طرف دیگر تخصص در هر رشته افراد بیشتری را د ر شعبات گونا گو ن آ ما ده میسازد ودر وقت نیاز مندی همه بصـــور ت دسته جمعی کار مربوط رابه خو بی انجام میدهند . ذکر مثال در اینجا تطویل بلا طائل خو اهد بود .

خلاصه برای تحقق مرا مهـــا ی اصلاحی دولت جمهوری و« ضرورت انقلاب اداری وفرهنگی » توجه به تطبیق طرحهای اصلاحی معا ر ف و ایجا د شعبات تخصص درهر رشته از امور بس مهم و در خور اعتنا ی کامل میباشد .از همین لحاظ است که در جنب سایر شعبات علمـــی پوهنتون ،در پوهنځی ادبیـــا ت وعلوم بشری نیز بدین امر توجه جدی بعمل آ مده است و خاصتاً درسال جاری با تطبیق شیوه در ســـی «کریدت وسمستر » محصلان ا زصنوف اول به رشته های معین به دروس خود آغاز نموده اند . وبـــاآغاز دروس بسویهٔ عالی «ماستر ی» در این پوهنځی یقیناً این فر مو دهٔ رهبر انقلاب : «بلند برد ن کیفیت تعلیمات عالی » و «تخصص» مصداق بیشتر می یابد .

من الله التوفیق
شاه علی اکبر

پوهاند عبدالحی حبیبی

غاوردان یا بغاوردان

در جملهٔ فرآورده های مدنیت انسانی، که فرهنگ وزبان ونسلهای بشری در آن بوجود می آید وپرورده میشود، اماکن وبلاد وساحات حیات بشریست که شناسایی رجال تاریخ، به انتساب باین بلاد ممکن میگردد، وآنچه در یک ساحه فعالیت بشری خلق گردیده، وآن ساحه امروز جزویک مملکت است، تمام آن مواریث، مایهٔ تاریخ وفرهنگ مردم آن کشور شمرده میشود، وبنابرین حفظ نامهای قدیم بلادو اماکن جغرافی، از کارهای بسیار نافع است، که باآن تاریخ و فرهنگ آنجا معرفی میگردد وجزو مواریث مردم همان مکان شمرده میشود .

در نامهای بلادواماکن، بمرور زمان، دیگرگونه گئی نیز روي میدهد که در تحت عوامل مکانی ولسانی واداهای لهجوی محلی، یااحیاناً به تصحیف کاتبان وطبقهٔ میرزایان بی سواد واقع میگردد. مانند اینکه اجرستان (وجیرستان تاریخی) راحجرستان وارغسان را ارغستان وکرتها را قرطای مینوشته اند، یاتورخم پښتو را طورخم ونام توره باس را طره باز، ونام بسیارمشهور تاریخی سهراب کابلی را اسحراب وگزیو راگریو و پنجوای راپنجبائی ولال پوره رالعل پور وپشین را پشنگ وصدهاچنین تصحیفات را برکلمات مظلوم تاریخی وارد آورده اند که :

«گر توبینی نه شناسیش باز»

اگر چنین دیگر گونیهای عمدی یاغیر عمدی را برنامهای تاریخی بپاوریم، فردا هویت واصالت تاریخی آن از بین میرود، ووقایع وکسانی که منسوب بدان اماکن وبلادند وجزوتاریخ و فرهنگ این سرزمین بشمار می آیند، نزد مردمان، نا آشنا ومفقود می مانند ودرنتیجه بسا از مفاخر تاریخ وفرهنگ از دست میرود.

مثلاً باتغییر نام اسفزار، تمام آن علماء ومشاهیر یکه باین سر زمین منسوبند وجزو... تاریخ مااند، پیش آینده گان ناشناخته می مانند وآنچه را تاریخ بما سپرده، عمداً ازدست میدهیم .

این کار در نشر وطبع شروح احوال مشاهیرو ترتیب وانتشار متون قدیم اهمیتی بسزا دارد وباید آنچه درپین قدماء شهرتی بناسی داشته، آن نام راهما نطوریکه تاریخ وگذشتگان ماضبط کرده اند حفظ کنیم ودران مطابق بذوق وپاشنیدگی امروز تصرفی نکنیم .واگر هم درنامی امروز تغییری وارد شده باشد، درپاورقی، این نام جدید را شرح دهیم، تاآیندگان به تخلیط والتباس گرفتار نیایند.

* * *

در حوالی نزدیک هرات جایی بود بنام بغاور دان، که ذکرش در طبقات الصوفیهٔ خواجه عبدالله انصاری ونفحات جامی و برخی ازکتب جغرافیا ورجال آمده است :

درطبقات الصوفیه گوید :

« ابوحفص بغاور دان، پاس از شب بر پل «؟» خفته میگفت . . . . . . (ص۲۶۷)

این سندیست که بخود هرات وپیرهرات، پیش ازسنه ۴۸۱ ق یعنی بزمانهٔ پیش از وفاتش که یکی از مریدان املالی اورا در طبقات الصوفیه می نوشت بعمق دارد، ودر نسخه خطی کتابخانهٔ نافذ پاشا (استانبول مکتوبه ۸۷۱ ق) ودر مخطوطه کتابخانه نورعثمانیه (استانبول سنه ۸۳۹ ق) ومخطوطه کابلکه (پیش از ۱۰۰۰ ق در هند) نام ابوحفص بغاور دان را باضافت و با تصال حرف اول بادوم که جزواصل نام باشد -- نه (به) ظرفیه نوشته اند، که بر حی متاخران آنرا جدا ساخته اند .

اینکه من بغاوردان راشکل اصیل کهن این نام دانم، چند دلیل دارد :

۱ - کلمهٔ قدیم بغ - بگ که در اوستا وفرس قدیم وسنسکریت وپهلوی ودری وپشتو وهم در کتیبه های زبان کوشانی افغانستان وهم در زبان وسی وبرخی السنه آریایی اروپا بمعنی عظیم وبزرگ وخداوند ومجازاً صفت حکمرانان بوده، بطورپیشوند(پری فکس) درآغاز بسی ازنامهای جغرافی والقاب واسمای اعلام آمده که نظائر آن مخصوصاً من باب انتساب اماکن یااشخاص بخداوند بزرگ، یامجازاً به حکمداران مقتدر، نهایت فراوان است، مانند اسمای اماکن : بغلان - بغنی - بغران - بغشور - بغداده (روستایی در سردان شمال پشاور)، فاوزجان (در چهار فرسخی سرخس)، بغداد - بغوان (ازقرای نشابور

فغکت، بغو نکث - بغنکث (۱) (ازبلادماوراء النهر). یا بگرام - بگرامی - بگل (هرات، بگلا (غرجه) بگهای (تالقان) بگ لک (دایزنگی)، بگی (نام شخص شاه ولیخان صدراعظم احمدشاه ابدالی).

من بغاوردان را هم ازین مقوله میشمارم که پیشوند بغ - رقدیم داشت و (به) قید ظرفیت پیش از (غ) نیست وغاوردان یا غو دان (تلفظ زندهٔ کنونی هرچه باشد) مخففی است از بغاوردان قدیم که (ب) آغاز آنرا حذف کرده اند و اینکار هم عالباً در دورهٔ تیموریان هرات در قرن ۹ هم تخفیفاً وقوع یافته است، وسانظیری ازینگونه تخفیف وحذف دراسماء بلاد داریم. مثلاً عبدالکریم سمعانی (متوفا ۵۶۲ ق) که قولش درمورد انساب ورجال حجیت واثق دارد، در نسبت لبغاوزجانی منسوب بقریهٔ بغاوزجان چهار فرسخی سرخس مینویسد: که آنرا غاوزتنان (۲) هم گویند (۳) که (ب) اول کلمه را تخفیفاً حذف کرده باشند، ورنه خود بغاوزجان هم پیشوند بغ داشته است، و قریه یکه بنا غلی - علی اصغر بشیر گفتند، اینجا را اکنون قازغان گویند ونزدیک زور آباد (سور آباد تاریخی) دو سرزهای سرخس واقعست.

سند قدیمتر بغا و ردان تصریح اصطخری در حدود ۳۴۰ ق است که در شرح انهار هرات گوید: «ونهر یسمی فغر، لیسقی رساق بغاوردان» (۴)

این فغر اصطخری را اکنون سبغر - سبمر گویند، وبغاوردان به غوردان (بفتحتین) تبدیل گردیده، که در اتلس قریه‌های افغانستان (ج ۳ ص ۱۰۸۱) غوران در علاقداری گذره جنوب شهر هرات ظاهراً جز غوردان است که این نام در اتلس مذکور نیست.

۲- سمعانی در تحت مادهٔ اسکاف (بکسرهٔ اول) نام ابو الفتح عبدالسلام بن احمد بن اسماعیل

---

(۱) بنگرید: سمعانی: کتاب الانساب ۸۵ - ۸۶، حدود العالم ۹-۲۳ متن عکسی.
ابن حوقل: صورة الارض، ترجمه فارسی ۱۰۵ - ۱۹۹ - ۲۳۳ - ۲۳۶.

(۲) درنسخه مطبوع عکسی مرگلیوث (لیدن) این کلمه خوب بنظر نمی آید. درطبع الانساب حیدرآباد هند ۱۹۶۳ م (ج ۲ ص ۲۶۸) یقال لها غاوزغان است که در اللباب ابن اثیر: غاورغان ودر معجم البلدان یاقوت: غاوزجان ضبط شده وبقول سمعانی مرد فاضلی بنام ابوالحسن علی بن علی البغاوزجانی بدان منسوبست (۲ / ۲۶۸)

(۳) سمعانی: الانساب عکسی ۸۵ ب

(۴) اصطخری: مسالک الممالک ۲۶۶. در یک ترجمه فارسی اصطخری (طبع تهران) این مطلب نیست. ولی متن عربی معتبر تراست.

بطری راسی آورد، که از محدثان هرات و شنونده گان حدیث از ابوالمظفر عبدالله بن عطاء البغاورداني بود، که خود سمعانی دو بار از عبد السلام درس خوانده واحادیث یحیی بن ساعد رادر هرات در ده جزو ازو نوشت. عمرش متجاوز به ۸۰ بود که در آخر کور شد، ودرسنه ۵۴۲ ق در هرات از جهان رفت. (۱)

چنانچه دیده می شود: سمعانی که ۲۰ سال بعد از ابو المظفر محدث نسبت این استاد استاد خود را بغاورداني صریح نوشته وچون خودش در هرات بوده واینجارا دیده، لا بد قول او نسبت به اقوال وضبط های ما بعد حجیت تام دارد ونباید با چنین تصریح قدیم، مصحفات مابعد را مورد تایید قرار داد، تابغاوردان قدیم گم نگردد وآینده گان بغلط فهمی ها گرفتار نیایند. در حالیکه مانند قد یمتر اصطخری را دوصد سال قبل ازعصر ابو المظفر بغاورداني وسمعاني ساکن هرات هم دردست داریم، ونمیتوان گفت که درتمام این کتابهای ثقه اینقدر تصحیف سنگین و مکرر روی داده باشد.

کسانیکه درمقابل در متن قدیم ودلائل اتمولوجی به کتب ممسوح ویا ضبط های مصحف ومغیر متاخران، مانند کاتبان متاخر نسخ نفحات ویا مرتب کتاب منسوب بجامی بنام مقامات شیخ الاسلام استناد جسته ویکنام قدیم تاریخی را ممسوخ کردن میخواهند، کار علمی سودمندی نیست. (۲)

تذبذب در ضبط نام کنونی غوردان، که برخی آنرا غاوردان هم نوشته اند، ودر اتلس قریها ضبط نشده، خودضعف مسأله را میرساند، واعتبار ضبط رستاق بغاوردان اصطخری رادر مدت بیش از هزار سال پیش، واز سمعاني را درحدود ۸۵۰ سال پیش ضعیف ومغلوط ساخته نمیتواند.

اگر بنا باشد که ما هویت تاریخی چنین اماکن را بنابرتلفظ کنونی ومروج امروزهٔ مردم، تغییر دهیم، پس در همین سلسلهٔ زندگی خواجه عبدالله انصاری که مدتی درنباذان درزمستان ۴۳۵ ق زندگی داشت، وا کنون مردم آنرا نو بادام گویند، باید ازشکل قدیم وتاریخی کلمهٔ نباذان که

---

(۱) سمعانی: الانساب ۳۵ الف، طبع عکسی بغداد ۱۹۷۰ م از روی طبع عکسی لیدن بوسیله مرگلیوث. در طبع حیدرآباد هند ۱۹۶۲ م، ج ۱ ص ۳۴۳ نام ابو المظفر بغاوردانی عیناً چنین آمده وطابع در حاشیه نوشته که اسکاف سازندهٔ نوعی موزه باشد. این طبع از روی چند نسخهٔ خطی صورت گرفته است وبنابرین ضبط تمام نسخ خطی الانساب همین بغاوردانی است لا غیر.

(۲) درحالیکه اگر عبارات این کتب را هم باضافت بو حفص به بغاوردان بخوانند، اشکالی نمی ماند.

درمعجم یاقوت هم بدین شکل ضبط شده (۳،ص۷۳٦) صرف نظر کنیم ، که اینجا زهم د ر آ یند ه اشتباه والتباس را بوجود میآورد .

در کتاب سرگذشت پیر هرات تالیف دانشمند سرژ بور کوی وترجمهٔ دانشمند دکتورروان فرهادی،طبع جدید کابل درثور ۱۳۵۵ ش جاییکه مولف محترم بمآخذ اصیل رجوع داشته نامهای بوحفص بغاوردان وبشر گواشانی را باضافت درج کرده (ص ۱٦) ولی در تعلیقات کتاب جاییکه مترجم محترم مقامات تاریخی هرات راشرح میدهد، به استناد سهو یکه درکتب مابعد مانند مقصد الاقبال سلطانیه (ص ۳۰) وتعلیقات مرحوم فکری بر مقامات شیخ الاسلام (ص ۸۱)واقع شده مینویسد: «در متن این کتاب درصفحه ۱۰٦ سطر ۹ بجای بو حفص بغاو ردان چنین تصحیح شود : «بو حفص غاوردان» (ص ۲۳۷ سرگذشت) که این تصحیح (؟) مترجم محترم، کسانی را که با سوابق امر آشنا یی ندارند به اشتباه مطلق می کشا ند .

مخفی نماند که این سهو جدید نیست، د ر برخی نسخ خطی نفحات، مخصوصاً نسخه های مخطوطهٔ هند، با حواشی منسو ب به عبدالغفور لاری (؟) از قرن دهم بدینطرف تذ بذبی درکا تبان ا ین کلمه مشا هده میشود که بر خی (ب) را جز و کلمه شمر د ه بغاو ردان نوشته اند ، و بعضی آنرا از قیود ظرفی پند اشته به غاوردان ضبط کرده اند.

در نفحات طبع کلکته ونو لکشور (ص ۳۱) دو بار مکررا بو حفص بغاوردان طبع شده و در مطبوعه تهران ۱۳۳٦ ش باهتمام محمد توحیدی پور (ص ۳۲) دو بار ابو حفص بغا ورد ان باضافت واتصال (ب) آمده واز سیا ق عبارات نیز پدید می آید، که جنبه اضافی واتصال (ب) ادباً افضل است .

در یک نسخه خطی کتابخانهٔ عامهٔ کابل که بقلم عبدالکریم صدیقی جونپوری درسنه ۱۰۰٦ ق ا ز ر وی نسخه مکتو به ۸۸۷ ق نقل شده واین نسخهٔ منقول عنها را عبدالغفور لاری با نسخهٔ خطی مؤلف مقابله وتصحیح کرده بود، در (ص ۲۸۱) دوبار بوحفص بغاوردان باضافت است ،واین داستان دواکثر نسخ خطی وچاپی عنوانی ندارد ودر ضمن شرح حال احمدچشتی آمده ولی کاتب این نسخه و یا برخی نسخ خطی دیگر به خط قرمز، داستان بوحفص راعنوان جداگانه داده ونو شته است: بوحفص غاو ردا نی (؟) که بظن غالب این عنوان گذاری وتغییر نام از طرف کاتبان نافهم صورت گرفته که ازمردم هم آنر ا بنامهای مختلف غاوردان ـ خاوردان ـ غوردان ـ غاوران و غیر ه می شنیده اند وا کنون هم این اختلاف سماع وضبط های گوناگون آن موجو د است .

در مقامات شیخ الاسلام طبع جدید کابل (ثور ۱۳۵۵ ش) که آنرا اثر حضرت جامی پنداشته اند،

از انتساب صحیح و در خور اعتبار این کتاب به حضرت جامی ثابت نیست. (۱)

دوم: داستان ابوحفص بغاوردان (ص ۱۲) آنرا بهر دوصورت باضافت واتصال (ب) وبفک اضافت (به) ظرفیه توان خواند. در حالیکه ضبط این داستان در مناقب مختصر ودر نفحات، مفصل و دیگر گونه است که نویسندهٔ هر دو داستان یکی بنظر نمی آید. ولی شاید حضرت جامی وصاحب مناقب منبعی واحد داشته باشند. در تعلیقات مقامات شیخ الاسلام (ص ۱۱۸) تعلیق نویس محترم، مانند مرحوم فکری، غاوردان را بسند قرائت خود از مناقب یا نفحات ویا کتاب تقسیم آب از قاسم بن یوسف هروی ترجیح داده‌اند.

ولی درصورتیکه اسناد قدیمتر بغاوردان در اصطخری وسمعانی وهم نظائر حذف (ب) پیش از (غ) در بلاد در دست باشد، نمیتوان بر یک جواز قرائت ترکیبی از کتب مابعد، این همه اسناد قدیم را نادیده انگاشت. در حالیکه اگر همان ترکیب را باضافت بخوانیم، با اسناد قدیم تناقضی ندارد.

دراینجا باید قضیه را چنین طرح کرد:

دلائل ترجیح بغاوردان باتصال ب:

(۱) دوسند قدیم اصطخری وسمعانی درنسبت صحیح بغاوردانی ورستاق بغاوردان.

(۲) قرائت متون طبقات الصوفیه ونفحات ومقامات به اضافت: ابوحفص بغاوردان.

(۳) تذبذب درضبط شکل وتلفظ غاوردان- غوردان- غاوران- غاوردان؟

(۴) تحلیل کلمه ازنظر اتمولوجی وداشتن پیشوند بغ با نظائر فراوان.

امادلائل ترجیح غاوردان:

(۱) ضبط آن درنسخ جدید بعدازقرن ۱۰ ه، به انفکاک (به)

(۲) یکنخوانش ترکیب، بفک اضافت و (به) ظرفیه.

---

(۱) در داخل متن مناقب شیخ الاسلام اشارهٔ جزوی هم به تصریح نام مؤلف آن یا حضرت جامی نیست. ولی تاریخ کتابت آن ۲۴ شوال ۹۲۳ ق است. در (ص ۳) مینویسد: «جامع مقامات شیخ الاسلام گفته است که این کلمه (هن) آفرینست، که همه نیکی ها در ضمن آنست یعنی چنانکه صفت نتوان کرد از غایت نیکویی واز ین پدید می‌آید که جامع مقامات شخص دیگر یست غیر از جامی. در طبقات الصوفیه (ص ۴۰۵) اشارتیست که شیخ الاسلام بنام مقامات کتابی داشت، ودر حین املای طبقات در دست املاء کنندهٔ آن بود. ولی این اشارت ضعیف بنظر می‌آید وعبارات طبقات را طوری هم توان خواند که وجود کتاب مقامات را ازآن استنباط نتوان کرد.

این دو دلیل محدث در مقابل چهار دلیل قدیم ومحکم واقع میشوند وضبط تلفظ کنونی هم مذبذب ومتنوع است که بر یکی اعتماد نتوان کرد، الاغوردان .

پس نتیجه باید گرفت: که شکل صحیح قدیم واصیل کلمه بغاوردان بود، وآنرا بعد از قرن ۱۰ ه کاتبان در نسخه نویسی وسامعان در مکالمه تصحیف وتخفیف نموده واشکال سابق الذکر را از ان ساختند.

اکنون باید در متون کتب بغاوردان را برسنت قدیم اصطخری ویاقوت وسمعانی ضبط نماییم، ودر پاورقی یا تعلیقات شرح بدهیم، که اکنون مردم، غوردان یا غاوردان گویند، وبقول هروبان گرامی، در یکصد ونیم فرسنگی هرات بجانب مشرق دربلوک جوی نو واقع است .

در نقشه (ص ۲۲۶ سرگذشت پیر هرات (طبع ثوره ۱۳۵۵ ش) که بعنوان نقاط هوا لی هرات در زمان پیر هرات (قرن ۵ ه) چاپ شده، در جنوب شرق شهر هرات در شمال نوبادان، غاوردان نوشته شده، که این ضبط طبقات الصوفیه وغیره در قرن پنجم هجری وعصر پیر هرات نیست، وباید همان اشکال مضبوطه آن نباذان وبغاوردان نوشته می شد که در معجم البلدان یاقوت وسمعانی واصطخری وغیره کتب قدیم حتی نفحات ومقامات ثبت اند. ودانشمند پورکوی هم در سرگذشت پیرهرات برروز های نبا ذان فصلی دارد (ص ۱۰۵ -۱۱۳). (۱)

جائز بود، که مرتب دانشمند نقشه فوق، نامها ی قدیم را قرار یکه در عصر انصاری در قرن ۵ ه بود ضبط میکرد، ودر قوسین اشکال جدید آنرا می نوشت مثلا نباذان (نوباد ان ـ نوبادام) وبغاوردان (غوردان).

---

(۱) نباذان را اکنون نوبادام وبغاوردان را غوردان گویند، که گویش جدید مردم است. نوبادان را یاقوت متوفا ۶۲۶ ق ضبط کرده که نباذان شکل قدیم آنست، ویکتن بانوی عارفه محدثه امةالله بنت محمد بن احمد النباذانی بدان منسوب است. این بانوي نباذانی درسگاه حدیث در هرات داشت و چند تن محدثان از و روایت کنند، که ازان جمله محمد بن طاهر المقدسی وخود ابوسعد سمعانی وپسرش ابوالمظفر عبدالرحیم باشند. معجم البلدان ۸-۲۴۳ و۸-۳۲۰ طبع مصر ۱۹۰۶ م).

جای تعجب است که در دو منبع رسمی مملکت: قاموس جغرافی افغانستان وا تلس قریه های افغانستان طبع اخیر، ذکری از بغاوردان یا غوردان نیست، درحالیکه برادران هراتي ما همه بر وجود کنونی وتسمیه غوردان گواهی دهند ـ ولی در هردوی این منبع غو ران آمده که بفاصله ۲۶،۵ کیلو متر درجنوب شرق هرات درگذره و افتست بین ۲۶ د رجه ۶۲ د قیقه، ۴۶ ثانیه طول شرقی و ۳۳ در جه و ۵ دقیقه ۲۵ ثانیه عرض شمالي (قاموس جغرافی ج ۲)

به مناسبت هزارمین سال ولادت
خواجه عبدالله انصاری هروی

«شیخ الاسلام گفت، عظم الله کرامته که ذوالنون گفت: سه سفر کردم و علم آوردم. اول علم آوردم که خاص بپذیرفت وعام بپذیرفت. بار دوم سفر کردم وعلم آوردم که خاص قبول کرد وعام نکرد. وسفر سه دیگر کردم وعلم آوردم که نه خاص بپذیرفت و نه عام»

طبقات الصوفیه

پیام صوفی بت شکن به بت پرستان قرن بیستم

پوهاند دکتور بهاء الدین مجروح

درین اواخر طی چند محفل بزرگداشت همیشه باین سوال جوانان بر خورده ایم.

این یاد بودهای بزرگان اعصار گذشته برای چیست؟

به این پرسش پاسخها داده شده است، مثلا گفته شد که:

هر ملت از خود افتخارات تاریخی دارد. و از آنجمله نوابغ جهان علم و ادب اند که نباید بدست فراموشی سپرده شوند. لازم است از ایشان به احترام یاد کنیم وبنام ایشان افتخار نمائیم.

نسل جوان چنین پاسخ را حیلی قناعت بخش نمی یابد و گوید:

در اجتماعیکه مسایل مهمتر وعاجلتری طرح است و ضرورت بکار و عمل مؤثر دارد صرف پول ومساعی در راه پرستیژ وافتخارات بسیار جدی نیست.

باز جواب داده می شود که:

تنها مسأله پرستیژ درمیان نیست. بلکه تاریخ وگذشته هر ملت بعد اساسی هویت همان ملت است. واقعیت اجتماعی امروز ادامهٔ واقعیت های تاریخی وفرهنگی دیروز است. و اگر این احساس دوام نباشد، تقویت نشود وگذشته ها در طاق نسیان گذاشته شود، ملت به دیوانه ای شباهت خواهد داشت که حافظه خود را از دست داده وناخود آگانه حیات نباتی وحیوانی بسر میبرد.

درین پاسخ مفهوم و معنایی نهفته است. ولی غوروتامل میخواهد وجو ان امروز فرصت تأملات طولانی را ندارد.

اما امروز مخصوصاً بمناسبت تجلیل خاطره پیر هرات خواجهٔ عبدالله انصاری تصور میکنم پاسخ بهتری یافته باشم ومیگویم که :

مهمترین وعاجلترین سوال حیاتی پیرو برنا سوال صحت وسلامتی است.

وآن هم صحت و سلامت روح فرد انسانی.

در جهان پرآشوبی که ما زندگی میکنیم، یکی از پرابلم های وخیم وعلت بساتشاو پیش و اضطرابها، دردها و رنجهای گوناگون همانا موجودیت بیماری های روانی است که دامنگیر وزنجیر پای افراد شده است. پیر هرات در مورد این مسأله عاجل حیاتی درسی دارد وپیامی و من درس ویرا برای همه ما خیلی آموزنده یافتم و پیام ویرا برای جهان امروز بی حد ارزنده.

اینک میکوشم این پیام را طوریکه در حدود فهم نارسای خویش دریافته ام با صدق واخلاص برگویم .

* * *

من بندهٔ نارسا با یک ذهن بکلی منفی مملو از شک وتردید به مطالعه افکار پیر هرات پرداختم باخود میگفتم که این پیشوای روحانی هزار سال قبل حنبلی مذهب کتابسوز(۱) دشمن عقل وعلم چه مطلبی میتواند داشته باشد که برای ذهن وگوش عصر امروز قابل فهم وشنیدن باشد؟ اما به مراعات عدد سه که هم خواجه بکار میبرد و هم ذهنیت منطقی دیالکتیکی امروزمی پسندد، سه قدم برداشتم و در افکار خواجه سه بار سفر کردم و علم آوردم. اینک نکاتی چند از یاد داشتهای این سه سفر.

در سفر اول: خواننده سطحی احوال و آثار خواجه به نتیجه ذیل میرسد که :

---

(۱)- رك. چهار مقاله، نظامی عروضی، که تهمتی بر خواجه بیش نیست.

پیر اصلا هرات صوفی نیست. فقط بهترین معلم و مدرس تصوف است. واگر امروز زنده میبود بدون شك بحیث استاد ممتاز مضمون تصوف در هر پو هنتون معتبر جهان پذیرفته میشد و با فصاحت وبلاغتی که داشت و روش تدریسیکه بکار میبرد صدها شاگرد و محقق را بخود جلب میکرد ودیپلومهای مافوق لیسانس و دکتوری امضاء می فرمود. پیر هرات صوفی نه بود. اگر می بود، نه تنها دروازه های مدارس بروی بسته می گردید، بلکه از مسجد نیز رانده می شد. این چه نوع صوفی است که صدها میدان را می پیماید، اما هیچ ترددی از خود نشان نمیدهد، به منزلها میرسد، در هر منزل قدمهای محکمی میگذارد وکوچکترین لرزه یی در اندامش دیده نمی شود، از دره و وادی به قله ها بالا میرود، اما نفسش هیچ کوتاهی نمی کند و توازن خود را از دست نمیدهد. هرگامیکه می گذارد می شمارد و حتی گاهی بدون ضرورت برای تکمیل شمار قدم می نهد. این روش منظم وسیستماتیک، این طرح دقیق مفاهیم کار یك صوفی غرق وجد نیست، بلکه کار یك مدرس ومعلمی است که در حالت صحوو مسلط بر موضوع خود است.

طور مثال خرده گیری پیر هرات بر منصور حلاج، انتقاد یك استادیست بر یك شاگردیکه موضوع درس را خوب درك کرده باشد ولی طرز بیان و روش اظهارش نادرست باشد. راجع به منصور حلاج گوید: «وی در آنچه میگفت نا تمام بود» «که سخن با اهل سخن باید گفت». با این هم این شاگرد را ناکام نمی شمارد. گوید:

«آنکس که اورا به پذیرد دوستر ازان دارم که رد کند.» (۱) اما خود شاو را، نه می پذیرد ونه رد میکند. یعنی منصور حلاج نزد وی شاگرد مشروط است.

* * *

درسفر دوم: خواننده باندکی تأمل به مشکلاتی بر میخوردو کم کم پی میبرد که پیرهرات صوفیی مانند آن صوفیان بیابان گرد شوریده حال نیست که ایشان نه تنها پا ازآستانه مذاهب فراتر میگذارند، بلکه پرده ازا سرار ادیان نیز برمیدارند.

خواننده درمی یابد که بیانی چنین دقیق وعمیق در احوال ومقامات تصوف ممکن نیست مگر اینکه خود شخص آنرا بنحوی ازانحا آزموده وتجربه کرده و اهل حال باشد. چه یك بحث خالص نظری رامی توان بسهولت از یك کلام ناشی از تجربهٔ شخصی و متکی بر ان تمیز کرد. سیری درمنازل السائرین، شاهد این مطلب است. وقتی خواجه ازبدایات یاابواب ویاازاصول حرف میزند

(۱) ـ طبقات الصوفیه ـ خوا جه عبد الله انصاری هروی. چاپ انجمن تاریخ ـ ۱۳۴۱ ـ ص ـ ۳۱۵

مخصوصا وقتی درقسم احوال ازمحبت،غیرت،شوق،قلق،عطش،وجد،دهش بیان میکند، شکی باقی نمی‌ماند که بشکلی ازاشکال امانه به‌ترتیبیکه بیان‌می‌کند وی باید آن‌وادی هارا پیموده، آن‌احوال را دریافته ودر آن مقامات توقفی کرده‌باشد.

طورمثال‌ما دراینجا دونمونه کلام رامی‌آوریم. یکی ازفخرالدین رازی و دیگر ازعبدالله انصاری که هردو درخاك هری آرمیده‌اند. هردومتن دربیان سیرمعنوی و طی منازل روحانی است. ولی خواهید دید که در متن اول مطالبی توسط یك سلسله مفاهیم مجرد نظری بیان شده که دران هیچگونه اتکائی به‌تجربه‌فردی نیست. ومتن دوم ازتجربه فردی برخاسته وراه رابرای تجربه وآزمایش فردی باز میکند.

اینك متن اول. فخرالدین راوگزی ید:

«....پس چون قدم همت وعقل درآن عالم افلاك نهد که آنراعالم ملکوت گویند، اول منزلیکه در عالم ملکوت پیش آید فلك قمربشود که نخستین فلك هاست وبدین عالم نازدیکتر است. پس چنان باید که قدم همت درمنزل فلك قمرنهد ودراوفرود آیدو منزل سازد و درومقام کند، نیك تفکر کند، بنظر واستدلال درو ودر کوا کب او، و آنرا نیك ببند و بشناسد ودر زیر تصرف عقل خود آردوآنکه قدم همت ازمنزل قمرکه آنرا آسمان نخستین گویند، در منزل فلك عطارد نهدودرآن نیز....»وغیره..وغیره. تاالخر الامر «...قدم همت از منزل فلك الافلاك که آنرا آسمان نهم گویند درعالم عقل کل نهد که آنر اچونی و چگونگی وحدو نهایت نیست ودرو نیز فرود آیدو منزل بسازد ومقام کند ونیك تفکر کند به نظراستدلال درو و پاکی ومنز هی وبی‌چونی وچگونگی او...»

بکلی هویداست که درین متن، مؤلف ازسلسله مفاهیم مربوط به عقول وافلاك فلسفه‌عرفانی افلاطونیان‌جدید، آمیخته بامفاهیم میتافزیك ارسطو کارمیگیرد. از خود وازتجربه شخصی خویش در آن چیزی نمی‌افزاید. ومعلوم است که خودش هیچ یکی ازین افلاك رانه دیده‌ودر هیچ یکی ازان منازل مقام نکرده است. واین شرح بیشتر به یك طرح خیالی سفر کیهانی شباهت داردنه‌به سیر معنوی. واین متن اقتباسی است ازرساله «سیرنفس عاقله»

امام فخرالدین رازی رحمة‌الله‌علیه (۱) کسی که مولانا جلال‌الدین بلخی ازوگله داردواستدلالیش می‌شمارد.

و اینك متن دوم:

---

(۱)- رساله سیر نفس فخرالدین رازی وسیرالعباد الی‌المعاد حکیم سنائی غزنوی به تصحیح و مقدمه مایل هروی- کابل - سرطان ۱۳۴۳ - ص‌ص (۷ - ۹)

«میدان هفتادوچهارم حکمت است. از میدان حیات میدان حکمت زاید. حکمت دیدن چیزیست چنانکه آن چیز است. میان عقل و علم درجهٔ شریف است... و آن سه درجه است یکی درجهٔ دیدن است و دیگر درجهٔ گفتن است و سیم درجه بدان زیستن است. درجه دیدن شناختن کاریست بسزای آن کار و نهادن چیزیست بجای آن چیز و شناختن هر کس در قالب آنکس. و این عین حکمت است و درجهٔ گفتن راندن هر سخن است در نظر آن و دیدن آخر سخن در اول آن و شناختن باطن هر سخن در ظاهر آن و این بناه حکمت است. واما درجه زیستن به حکمت ....»(۱)

درینجا بحث واقعا در سیر معنو یست و هدف آن درس عملی است. تنها ذکر «زیستن به حکمت» کافیست که اهمیت حیاتی تجربی و محسوس این منزل را نشان دهد. معلوم است که از تجربهٔ شخصی گوینده منبع میگیرد و هدفش این است که تجربهٔ شخصی، دیگران را برانگیزد.

* * *

واما در سفر سوم: خواننده با اندکی تأمل بیشتر درمی یابد که پیر هرات در تعلیمات خویش پیامی دارد. و این پیام طی هزار سال هنوز کهنه نشده بلکه کاملا تازه و کارآمد است و برای جهان پرآشوب ما دارای ارزش خاص است. و موضوع گفتار ما همین است.

* * *

تاریخ تمدن اسلام شاهد دو جریان مهم فکری و فرهنگی می باشد: یکی فلسفه و دیگر تصوف. مقایسهٔ مختصر این دو جریان در راه طرح مسألهٔ ما کمک خواهد کرد. پل نویا(۲) محقق تاریخ تصوف اسلام از پروفیسر ارنالدز نقل قول کرده گوید که: ((فلاسفهٔ عالم اسلام در برابر مسائل

---

(۱)ـ صد میدان، در منازل السایرین. خواجه عبد الله انصاری هروی. با ترجمه دری از روان فرهادی، بیهقي کتاب خپرولو موسسه، ثور ۱۳۵۵ ص ۲۹۹.

(2) — Prof. Arnaldez, in:
Paul Nwya. Exègèse Coranique et Langue mystique
Recherche. 49
Institut des Lettres orientales
Dar el Macherq ed.
Beyrouth— Liban 1970. Introduction

فلسفی واقعی از نابینائی عجیبی کار گرفتند. به جای اینکه راجع به اسرار هستی و زندگی به تفکر پردازند عمرها را صرف این کردند که این متن یا آن متن افلاطون و ارسطو را برای خود قابل فهم سازند.» واز آغاز در این تلاش خویش در یك ساحهٔ مجرد دور از واقعیت قرار گرفتند. به این نکتهٔ اساسی هیچ توجهی نکردند که افلاطون وارسطو خود زادهٔ یك عصرو یك محیط اجتماعی و فرهنگی بودند و آثار و افکار ایشان اساساً سوالاتی را جع به معنای هستی وزندگی بود. فلسفه از جهان واقعیت انسانی وزمانی دوری کرد وتوسط مفاهیم مجرد محض ما نند کرم پیله یی ازخود به دور خود به ترشح وتار پیچیدن پرداخت تا خفه شد و بمرد. فلسفه در یك جهان درحالت تغیر وتحول بی خبر از سیلاب زمانه دریك عالم مفاهیم مجرد عقلی ثابت وتغیرنا پذیر عین بحث ها را بدون تغییر قرنها تکرار کرد وبه لفاظی پرداخت. چنین جریان فکری یکه خود را ماورای واقعیت وما فوق زمانه قرار داد، زمانه آنرا محکوم کرد و امروز آن فلسفه هیچ پیامی برای ماندارد. امروز زبان آن یك زبان مرده است. وزمانه قالب مفاهیم آنرا از معنی تهی کرده به الفاظ و اصوات خالی مبدل کرده است.

مسائل واقعی فلسفه را فیلسوف طرح نه کرد بلکه صوفی طرح کرد. وراه مشکل صدق و اخلاص را درپیش گرفت. فیلسوف برای حل مسأله یی بگفتار افلاطون وارسطو اتکاء کرد، فقیه به ظواهر ارشادات دینی پناه برد وتنها صوفی به خویشتن رجوع کرد وراه تجربه شخصی را در پیش گرفت.

حرم جویان دری را می پرستند   فقیهان دفتری را می پرستند
برافگن پرده تا معلوم گردد   که یاران دیگری رامی پرستند

واین تجربه متکی به اخلاص و صدق دوخصوصیت عمده دارد: توجه کامل به واقعیت و دوری از لفاظی. درنظر صوفی لفاظی بدترین شکل بت پرستی است. ازین جاست که کلام تصوف را زمانه نتوانسته ازبین بردوپیام تصوف هنوز زنده است. چه اخلاص وصدق، وکلام صادق چسپیده به واقعیت استوار به تجربه شخصی همان چیزیست که تفکر علمی وفلسفی امروز به آن اتکاء دارد.

حالا باید دید که توجه به واقعیت چیست ؟

***

حضور در واقعیت :

نکته جالبی که برای طالب العلم وفیلسوف امروز نه تنها کاملا قابل فهم ودرك است بلکه آموزنده نیز است، همانا واقعیت بینی ور یالیسم صوفی است ـ توجه کامل او به واقعیت انسانی و زمانی است.

صوفی ما از مفاهیم مجرد و خارج تجربه شخصی مانند مفاهیم «روح»، «عالم ملکوت»، «تسلسل عقول»، و «افلاک» کار نمیگیرد بلکه از یک واقعیت نفسی محسوس و تجربی - از یک واقعیت خیلی انسانی آغاز میکند. این واقعیت «غفلت» است. بیدل این واقعیت را با تمام عمق آن چنین طرح میکند:

بسکه غفلت در کمین انقلاب آگهی است
تا کسی چشمی کند بیدار، خفتن میشود

هدف صوفی انجام دادن همین انقلاب آگهی است.

هیچ انقلاب اجتماعی و فرهنگی حقیقی را نتوان انجام داد تا فرد نخست انقلاب درونی خود را، انقلاب آگهی را درنفس خویش انجام نه داده باشد. آیا این پیام را جهان امروز آموزنده نمی یابد؟ آیا انقلاب آگهی ضروری ترین وعاجلترین مسأله نیست؟ وآیا بزرگترین مانع درراه انقلاب آگهی «غفلت» نیست؟

ازینجا نخستین منزل سایر «یقظه» یا بیداری است: بیداری ازخواب فکری وذهنی، بیداری ازغفلت، بیرون آمدن از ورطه فتور:

«الیقظه من سنة الغفله و النهوض من ورطة الفترة»

(منازل السایرین)

ویکی ازعوامل مهم تقویه واستحکام حالت غفلت وفتور ازنگاه روانی، «عادت» است. این نکته امروز روشن است که عادات روز مره بشکل سلسلهٔ زنجیری درمی آید که فردانسانی رابه یک ماشین خودکار مبدل می سازد و بسیاری از اعمال بدون توجه وزحمت ذهنی انجام می یابند.

میکانسم خودکار عادات به فکرو ذهن مجال میدهد تا آرام بخواب رود. موقف صوفی دراین مورد کاملاً واقع بینانه، عملی وتجربی است. چه از همین لحظه هریکی ما اگرخواسته باشیم، می توانیم توسط آنچه که پیرهرات «خلع عادات» می نامد «انقلاب آگهی» خود را آغاز کنیم. «خلع عادات» نخستین قدم عملی در راه بیداری است. آنانیکه گویند: «ترک عادت موجب مرض است» مرادشان این است که ترک عادت طبعا ذهن وفکر را وادار به تلاش میکند و ناراحت می سازد. وآگهی بذات خود ناراحتی ذهن وفکر است.

ومعتادان غفلت زحمت و ناراحتی ذهنی را بیماری می پندارند (۱).

«خلع عادات» پهلوی منفی این تجربهٔ محسوس روانی است. پهلوی مثبت آن در «معرفت ایام» است. و دراینجاست که تفکر صوفی که طالب سقوط رسوم وستلاشی شدن حدود است به مطالعات روانی و فلسفی امروز بیشتر نزدیک میشود. حقیقتی را که فلسفهٔ امروز کشف مهم خود می پندارد صوفی از دیربست دریافته وبه آن عمل کرده است. زمان و زمانیت نه بشکل مقولهٔ عقلی مجرد بلکه بحیث واقعیت محسوس حیاتی به نظر فلسفهٔ امروز بعد اساسی موجودیت انسان است. هستی انسان نسجی است که تار و پود آن از زمانه بافته شده است. اما دونوع ذهن با این واقعیت زیست نمی کنند: یکی ذهن بسیط ناخود آگاه و دیگری فیلسوف قدیم. ذهن بسیط ناخود آگاه در هر لحظه طوری زندگی میکند که گویی ابدی و فنا ناپذیر است. وی «من» وخودی خود را ثابت میداند ومی پندارد که هویتش آن طور یکه دیروز بوده امروز

---

(۱) گویند شخصی را عادت برین بود که هرشب کفش هارا از پا بیرون میکشید و در بستر خواب می آرامید وهر روز بامداد آنرا بدون توجه وچون وچرا به پامیکرد و پی کار خویش میرفت. روزها و ماهها بدین منوال میگذشت. از قضا شبی از شبها وقتی آن مرد کفشهارا از پا بیرون کشید وطبق عادت به بسترخواب رفت، گژدمی که از شبگردی بسیار خسته و درمانده شده بود یکی از کفش ها را بستر راحت خویش ساخت. بامدادان وقتی مرد بدون چون وچرا پادرکفش فرو برد راحت گژدم را برهم زد. وی ازین زحمت بی علت وناگهانی برآشفت وپای مرد رابانیش زهرآگین خویش ازخوددفع کرد. مرد از دردو ناله فریادمیکرد وبه آن گژدم نادان که اصلاً بی گناه بود نفرین می فرستاد. دوستی براو وارد شد. چون از ماجرا آگاه گشت آن مرد را مخاطب قرارداده چنین گفت:

ای دوست عزیز! بدانکه تو از آن گژدم هیچ گزندی ندیده ای بلکه از غفلت اعتیادخویش به مصیبتی گرفتار آمده ای. چه تو هربامداد ازیك خواب گرانی برخاسته ای وبخواب گرانتر دیگری فرو رفته ای. ازخواب سنگین جسمی بیدار شده ای تا به خواب شیرین ذهنی خویش ادامه دهی. و اگر آن گژدم کاری انجام داده فقط همین است که خواسته ترا ازخواب غفلت بیدار کند تا ببینی که در جهان هم کفش ها وجود دارد وهم گژدم ها. ودریابی که گژدمها میتوانند در کفشها بخسپند وشر قدمهای ناآگاه را ازخود دفع کنند.

هم هست وفردا نیز خواهد بود . بااین موقف حیاتی خویش ذهن بسیط وناآگاه زمان وزمانیت را نفی میکند ، باآن زیست نمی کند وبعد زیست خو یشتن نمی پندارد . وفیلسوف میتا فزیکی نیز موجود یت و واقعیت انسانی را بحیث یك مفهوم مجرد و ثابت ماورای زمان درفکر می‌گنجاند . ازین جهت بر واقعیت انسانی هرگز تسلط نمی یابد اما صوفی با توجه کامل به ایام و اوقات به واقعیت انسانی می‌چسپد وعصارهٔ حقایق را می مکد .

ریالسم و واقعیت بینی صوفی درتمام عمق و وسعت آن در ینجا به خوبی روشن می شود . به این معنی که :

اول : صوفی شخصیت معنوی انسانی را متکامل میدا ند و این تکامل را در زمانه قرار میدهد .

دوم : چون سیر تکاملی حرکت دیالکتیکی است و چون صوفی تو جه کامل به واقعیت دارد ، سیر معنوی خود رابدون اینکه نام دیالکتیک رابران بگذارد بشکل دیالکتیکی درکلام خویش منعکس می سازد . ما کنون به کاوش مختصر این دونکته می پردازیم :

* * *

ازخامی بسوی پختگی :

یکی ازمفکوره های بزرگیکه برای عصر امروز با ارزش وآموزنده است همین مفکورهٔ رشد و تکامل معنوی شخصیت فردیست . به نظر روانشناسی امروز هر فرد انسان دارای یك سلسله استعداد ها و امکانات ذهنی وروانی می باشد . اما بصورت عادی ، فرد یك چهارم امکانات روانی خود را بکار نمی اندازد وبه کمال مطلوب آن نمی رساند . دراثر عواملی چون شرایط ناسازگار عضوی یا اجتماعی وتربیتی عقده های غیر شعوری وعادت به غفلت، نتیجه فرد انسانی خیلی زود متحجر می شود وفرد عمر خود را در چار چوب محدود ذهنی با عادات سطحی و تمایلات رنج آور غیر شعوری بسر میبرد . روانکاوی اعماق ثابت کرده است که توسط یك روش منظم تحلیل روانی می توان نیرو های شعوری و غیر شعوری بکار نرفته را آزاد کرد و دریك مجرای صحیح تکامل شخصیت فردی قرار داد . تا چندی عقیده بر ین بود که چنین کار تنها توسط روش طبی و به دستیاری طبیب می تواند انجام گیرد . آخر ین انکشاف درین ساحه مسأله را چنین طرح کرده است که آیا انسان نمی توا ند بدون کمك طبیب به نیروی ارادی شخصی به تحلیل روانی خویش بپردازد و درنتیجه و شخصیت خویش تغییرات بنیادی براه اندازد ؟ یعنی آیا نمی توان خود را خود تربیه کرد وخود را خود بسوی پختگی وکمال

موق داد ؟ صوفی ما به این سوال عملا جواب داده است ، و روش عملی وی ترکیبی است ازین دو موقف فوق‌الذکر وی که مراجعه به طبیب روانی واتکاء به تلاش شعوری و ارادی فردی را با هم می آمیزد .

اگر روانشناسی امروز در تجربهٔ صوفی تأمل کند، دودرس مهم می‌آموزد : یکی درمی‌یابد که برای بدست آوردن سلامت روانی حقیقی چه طور می توانیم هم از کمک خود کار گیریم و هم از کمک غیر . ودیگر اینکه روانشناسی به یک عیب اساسی روش خود متوجه خواهد شد . در مغرب زمین بسا افرادیکه تحت روانکاوی طبی قرار میگیرند در انجام تحلیل بکلی بی‌توازن بیرون می‌آیند و اندك سلامت روانی را که قبل از تحلیل داشتند نیز ازدست میدهند. وبدبخترین ومعذبترین انسانها بار می‌آیند ، معنای حیات و مفهوم انسانیت راگم میکنند . علت حادثهٔ فوق شاید این باشد که روانکاوی وروانشناسی امروز فرضیهٔ «روح» و روان رابکلی دور انداخته است وسعی‌میکنند به تقلید از علوم طبیعی مثبت مسائل روانی را در چارچوب علت و معلول بیولوژیکی * و اجتماعی حل کنند . اماصوفی با اتکاء بر ین عقیده که فرد انسان فقط یک موجود بیولوژیکی ویک حیوان اجتماعی نیست ، بلکه هم‌این است و هم آنست و هم چیزی بیشتر ازآن ، یک طبیب بسیار هوشیار تر و مؤثر تر ثابت میشود . وی ایمان و عقیده و دسپلین درین ساحه را بصورت یک روش و تخنیک خیلی مؤثر بکار میبرد و فرد را بسوی پختگی وکمال براه می اندازد

خدمت پیرو پیشوای روحانی همان مراجعه به طبیب است ومحاسبه وریاضت نفسی همان تحلیل روانی خویشتن است. واین هر دوعملیه دوپهلوی یک‌تجربه‌اساسی‌است که صوفی‌توانسته انجام دهد،اما روانکاو امروز هنوز برآن‌مسلط نیست . مقایسه منازل السایرین یا صد میدان پیر هرات بارساله هایی که دانشمندان امروز غرب راجع به رشد شخصیت روانی آدمی‌می نگارند این حقیقت را روشن می کند .

دیالکتیك زمان :

منازل السایرین وصد میدان نمایانگر توجه کامل صوفی بزمانه واوقاتاست واین توجه دریك نکتهٔ مهم دیگری به مطالعات فلسفی امروز نزدیکتر می شود. حضور صادقانه سالك درجهان باعث میشود که وی درواقعیت جریان زمانه فرورود وبدون اینکه نامی بر آن بگذارد روش دیالکتیکی را در پیش می گیرد .

طوری به نظر میرسد که خواجه درسیر معنوی مراحل سه گانه دیالکتیکی را مراعات می کند . گرچه بعضی‌اوقات سجع وتوازن عبارات ، گاه ایجاب تحلیل و تجزیه وگاه ملاحظات

تعلیمی وی‌را وادار میسازد تاموضوع را به سه بخش تقسیم کند . اما در عمق موضوع باز هم سیرمعنوی او طبق ایجابات حرکت دیالکتیکی زمانه‌صورت‌میگیرد. این‌سیر از مدارج ادنی به مراحل اعلی ، از محسوسات به معنویات ، از ظاهر به باطن ، از خامی به پختگی ، واز کثرت بسوی وحدت‌است .وبصورت‌عموم‌مرحلهٔ اول‌مرحله‌اثبات،قدم‌دوم نفی‌و مرحله سوم‌نفی‌نفی‌یامرحله عالی ترکیب نفی واثبات است از جمله بسامثالها' در ینجا به یك مثالی اکتفا میکنیم که در آن اضداد درمراحل وترکیب ضدین در یك‌مرحله‌سومی بکلی روشن است . از صد میدان پیر هرات‌یکی‌هم‌میدان«حیات»است. درین میدان سائر نخست‌درمرحله اثبات‌قرار میگیرد وآن‌مرحله «بیم» است بعد سایر از مرحله بیم به مرحله متضاد آن که «امید» است انتقال می یابد . امید نفی بیم است‌ومرحله «بیم» توسط مرحله متناقض آن یعنی «امید» نفی می شود . مرحله‌سوم‌مرحله«دوستی»است ودوستی ترکیبی‌است ازبیم‌وامید،اما بسویه‌عالیتر . به‌این‌معنی که‌در «دوستی» هم‌بیم نفی می‌شود وهم‌امیدودرعین‌حال هردوحفظ میگردندویك مرحله‌جدیدمعنوی‌بالاتر از بیم وامید از آن می‌زاید. ودرین سلسه مراحل«علم» مانندتاریست که این‌سه مهره دیالکتیکی راباهم وصل میکند . علم وسیله انتقال از یك مرحله بر مرحله دیگریست .

طوریکه خواجه گوید :

«زندگی (دل)سه چیز است : یکی زندگانی بیم است باعلم
دیگر زندگانی امید است با علم
سیم زندگانی دوستی است‌باعلم

بیم بدون علم ، امید بدون‌علم ، ودوستی بدون علم ، فرد رادر همان مرحله ایکه هست متحجر می سازد وسیر حرکت معنوی متوقف میشود .

چیز یرا که خواجه در اینجا بشکل‌درس عملی سیر معنوی بیان میکند. هیگل قرنها بعد ازو بصورت نظری وفکری طرح کرد ونام آنرا روش دیالکتیکی گذاشت . وی گفت : چون موجودیت وهستی در زمانه قرار دارد ومتحرك و متغیراست ، اضدادو تناقضات را در نفس‌خویش نهفته دارد . وحرکت جزانتقال از یك مرحله به‌مرحله متناقض آن چیز دیگری نیست . شکل نظری عمومی حرکت دیالکتیکی‌چنین است : نخست مرحله « هستی » است واین مرحله اثبات است . دوم مرحله «نیستی» است وأین مرحله نفی است . و سوم مرحله«شدن» (Werden)

است واین‌مرحله نفی یا مرحله ترکیب هستی ونیستی‌است،وقتی درلحظهٔ حال میگوییم: چنین هستم یاچنان ، در همان لحظه گفتار همین تصدیق مارا گذشت زمان درماضی قرار

میدهد ونفی میکند . از این رو وقتی گفتیم : چنین هستم یا چنان ، باید فوری علاوه کنیم چنان بودم واکنون نیستم . واین تصدیق دوم را نیز به نوبه خود گذشت زمان درماضی قرار میدهد و نفی میکند - باید گفت : هستم، نیستم، هستم نیستم . . . . تا سرانجام از ین همه تضادها وتصادم هستی و نیستی ، از ین همه مردنها و زنده شدنها در هر لحظه ، مفهوم «شدن » بر میخیزد . در مورد زمانه و در مورد هر واقعیتیکه در زمانه قرار دارد - و هیچ واقعیتی نیست که برای موجودیت انسانی در زمانه قرار نه گیرد - نه می توان گفت هست ونه می توان گفت نیست ، بلکه در حالت شدن است . (۱)

واین مقوله «شدن» را صوفی در عمق تجربه خویش آزموده و در کلام خویش که از آن تجربه برخاسته به نحو خود اظهار میکند . چون در تجربه معنوی خویش به واقعیت دیالکتیکی هستی در زمانه دست یافته است ، کلام وی نیز چون کلام واقع بین و صادق است ، همین واقعیت دیالکتیکی رابشکل دیالکتیکی منعکس می سازد .

وقتی صوفی دریک مقام گوید: چنین هستم ودر مقام دیگر گوید چنان نیستم - این کلام صوفی را دو نوع ذهن درک نمی کند : یکی ذهن بسیط نا آگاه متحجر که همه چیز را چون ذهن متحجر خویش ثابت و مستقر می پندارد . ودیگری فیلسوف میتافزیکی که واقعیت هستی وزندگی را ماورای زمان در یک عالم نظری ثبات واستقرار جستجو میکند . موقف فکری این دوشخص یعنی این عالم وآن جاهل دراساس یکی است. هردو کلام صوفی را مملو ازضد ونقیض می یابند وخرده می گیرند که این چه نوع حقیقت جوئی است که امروز یک چیزمی گوید ومیکند ولحظهٔ بعد آنرا نقض کرده ضدآنرا میگوید ومیکند - وحکم می کند که نه کلام صوفی کلام عقل ومنطق است،چه اصل عدم تناقض منطق ارسطوئی رادرنظرنمی گیرد - ونه تجربهٔ وی کدام تلاش جدی است. همه جدوجهدوی حرکات عبدی درهم وبرهم بی ارزشی بیش نیست . امابا نظر فلسفی امروز به وضاحت می توان دید که آن فلاسفه تاچه حداز کورسوادی کارگرفته اند وآن- صوفیان تاچه اندازه حق به جانب بودند تابا آن نوع عقل مجرد به جنگند وپای آن نوع استدلالیان راچوبین دانند. چه پروبلم های اساسی فلسفه یعنی پرسش ها راجع به معنی هستی

---

(۱) بخاطر باید داشت که هیگل ترجمه های اشعار مولانا جلال الدین بلخی را بزبان المانی خوانده بود و در باب توحید نگاه صوفیان اسلام را از همه والاتر می شناسد واین مطلب را دراثر مشهورخودبنام «دائرة المعارف دانش فلسفی» آورده است و درحاشیه ترجمه ابیات مثنوی را نیز ذکر می کند .

وزندگی را صوفی طرح کردنه فیلسوف ، حقیقت بـما دی هستی در زمانه را صوفی دریافت نه فیلسوف. از ین جاست که صوفی از مقامات حرف سی زندوازمنا زل نام میبرد . وی آنچه را که دیروزمیگفت ودیروز بود' امروزنمی کند ونیست. دیروزرابه عقب گذاشته، نفی کرده است وبه عقب نگاه نمی کند وی قدمی در مقام امروز د'رد وآنرا نیز در حال نفی کردن است . وگامی بسوی آینده میگذارد. وی در آغوش وا قعیت هستی وزمانه درجستجوی حقیقت است.

این بود نکتهٔ چند راجع به ار زش تعلیمات صوفی ازنگاه بعض تفکرات رواشناسی وفلسفی این عصر. واما پیام پیرهرات برای جهان امروز علاوه براین همه درنکتهٔ دیگریست ...

***

خدا یان خود پرست

به عقیده یکی ازفلاسفه معروف(۱) یعنی ژان پول سارتر:

در عمق هستی انسان یک آرزو نهفته است و آن آرزوی علو است انسان میخواهد درنهایت امر بلندتر از همه باشد، اگر این نظر را نتوانیم بصورت یک قاعده کلی بپذیریم، لااقل در مورد انسان غربی و تمدن مغرب زمین صدق میکند.

اما واقعیت کلی این است که رابطهٔ انسان بایك قدرت مافوق الطبیعی مسأله ایست که تفکرو احساس بشری رادر طول ازمنه مشغول ومشوش نگهداشته است . نظری به تاریخ تمدن بشری و کاوشی در جهان بینی های گوناگون فرهنگ ها واعصار مختلف نشان میدهد که درعمق هرجهان بینی همین مساله رابطه انسان وخدا چون هستهٔ نهفته است . اگر قدمی فراتر گذاریم بایك مطالعه مقایسوی درخواهیم یافت که در آخرین تحلیل در عمق جهان بینی های گوناگون رابطهٔ خداوانسان از دونگاه متضاد در نظر گرفته شده است : یاانسان آرزو کرد خودش رب النوع باشد و یا خواسته برده وبندهٔ خدا باشد . اگر آرزوی رب النوع بودن ویا هدف بندگی در تهداب جهان بینی جاگیرد ، دونوع طرز نگاه ، دونوع فرهنگ وتمدن مختلف و متضاد از آن برمیخیزد . انسان مربوط به کلتور متکی به ایدال ربالنوع بودن وانسان مربوط به کلتور متکی برهدف بندگی ، هردو باهم در طبیعت وماهیت اختلاف دارند . این دو نوع انسان دراحساس ادارك ، فهم و طرز العمل در جهت مخالف همدیگر قرار میگیرند. انسانیکه میخواهدخودش رب النوع باشد، عالم وطبیعت را طوریکه هست وزندگی را در آن غایه وهدف بذات خود پنداشته ، میکوشد حیات را در شرایط ممکن بمدارج کمال آن برساند . اما انسان دارای ایدآل بندگی بدرگاه خدا ، عالم و

(۱) Jean—Paul Sartre. L'ètre et le neant Ed Gallimard. Paris.

طبیعت را طوریکه هست منزلگه موقت وزندگی را وسیله خواهد دانست. کمال زندگی و هدف نهائی آنرا در یك جهان دیگر وبهتری جستجو خواهد کرد . از جهان بینی های مختلفی که در طول تاریخ با این ایدآل وباآن ایدآل را درهسته خودش گنجانیده است ،می توان مثالهاداد .اما چون ازموضوع گفتار مابیرون می شود ، تنها یکی ازمثالهای برجسته آنرا که به موضوع امروز ارتباط دارد ذکر میکنیم . واین مثال برجسته تمدن وکلتور مغرب زمین است .

جهان غرب مخصوصاً بعد ازدوره رنسانس درسمت ایدآل «پرومته» در حرکت است. در اساطیر یونان باستان چنین حکایتی میخوانیم :

گویند درآن سرزمین قهرمانی بود بنام «پرومته»،وی خواست به اسرار قدرت وتوانائی ارباب الانواع دست یابد وباآنها همسری کند . سرانجام توانست این رمز را بدست آرد و آتش را از نزد «زوس» خدای خدایان دزدید . خدای ارباب انواع ازجسارت «پرومته» بی حد خشمگین شد وامرفرمود تا ویرا دور ازسواحل مسکون میان امواج دریا برصخره سنگی دست وپابه زنجیر ببندند وشهبازی را مامور کرد تاجگر او را تاابد بدرد. اما «پرومته» درآن حالت اسارت، زجر وعذاب ابدی ، به همهٔ ارباب انواع زمین وآسمان نفرین میفرستاد . روزی از روز ها هرمس قاصد خدای خدایان به دیدن وی آمد . پرومته ویرا مخاطب قرار داده چنین گفت :

ای هرمس (بدانکه در ین حالت بدبختی زجر و عذاب ابدی حاضر نیستم سر نوشت پر از درد ورنج خود را باسرنوشت پر از شادمانی وخوشنودی تو عوض کنم . من می پسندم براین صخره سنگ تا ابد زنجیر بسته بسر برم ، نه اینکه چون توقاصد وفا دار و بردهٔ مکار خدای خدایان باشم .

شاید در ین جا پیر هرات بر افروخته شده وباخشم از من به پرسد که :

ای گمراه ! من صوفی فقیر گوشه گیر را با آن «پرومته» قدرت طلب، عصیانگر،تبهکار چکار ومن بایك جهان عجزو فروتنی بخدمت ایشان عرض خواهم کرد که :

ای خواجه ! من روشنی آن آتشی را که از جاهی برگرفته یی وبا خود پنهان داری از سوراخهای خرقه ات می بینم . . .

***

صوفی شرقی و انسان غربی هردو به دنبال ایدآل پرومته رفته اند و در دو نکته اساسی باهم اشتراك نظر وعمل دارند :

نخست اینکه : **هردو به سرنوشت تسلیم نمی شوند بلکه به آن پنجه میدهند ، هیچ اقتدار وبیرونی را نمی پذیرند . در مقابل قدرت های مسلط**

سیاسی و مذهبی عصیان میکنند (۱) به تنهائی خویش و به نیروی اراده فردی خویش تلاش می ورزند تا خود معنی هستی فرزندگی را در یابند و یا ایجاد کنند. هر دو آفریننده و ایجاد کننده معنی اند، و در ین تلاش یافت معنی و ایجاد معنی، خویشتن را می یابند و خویشتن را می آفرینند.

ثانی: هردو آرزوی رسیدن بمقام و مرتبهٔ بلند را دارند. وهدف همانا تحقق شعور خودی در کمال آنست. واین تحقق چیست؟ این است:

انفجار و انفلاق طبیعت ربانی، در موجودیت انسانی

انفجاریکه هستی را در ژرفای آن می لرزاند وساختمان وجود را واژگون می سازد. مقامیکه در آن بتوان گفت:

«پس همه نیست اند جزازوی مگر هست به وی. پس همه هست و نیست. باران که به دریا رسید برسید. ستاره در روزنا پیدا شد. در خود برسید آنکه بمولی رسید.» و یا معکوس آنرا میتوان گفت که: به‌مولی رسید آنکه به خودی واقعی خود رسید وآن مقامیست که‌درآن: «از میدان فنا میدان بقازاید، خداوند تعالی وبس. علایق منقطع‌واسباب مضمحل ورسوم‌باطل و حدود متلاشی و فهوم فانی و تاریخ مستحیل و اشارات متناهی و عبر متمحی و حق یکتا بخودی خود باقی.» (صد میدان)

---

(۱) ـ پروفسور جان‌ریپکا خاورمستشرق مارکسیستی معروف چکی راجع به نظریه دانشمند شوروی بابه‌جان غفوروف درمورد صوفیان گوید: «نظریه‌بابه جان غفوروف (راجع به دوکترین صوفی» قابل شك وتردید است. به عقیده غفوروف دکترین صوفی ازآغازگسترش خویش‌چون مانعی در برابر علوم غیر دینی وچون سدی در راه پیشرفتهای اقتصادی وکتوری عمل کرده است، بعدها دردوره تیموریان وخانان بخارا صوفی حاجتی در راس مجادله‌قرارگرفتند که‌فیودالها وخانها برای سرکوبی تفکر آزاد وحرکات شورش طلبانه مردم تحت شکنجه به پیش می برند.» به نظرپروفیسور ریپکابرعکس، نفوذ معنوی‌صوفیان درمردم وتشکیل حلقه های قوی درویشان ومریدان هیچ وقت به نفع صاحبان اقتدار وفرمانروایان کارنه کرده است بلکه طوریکه گوید: (در بسامواود ثابت شده که این درویشان مقدس، مرتاضان وشیخان تاچه حد برای‌آرامی‌عامه ویا لااقل برای آرامی طبقات پراقتدار می توانستند خطرناك باشند چه ایشان مردم را در راه شورشها وانقلابهای سیاسی به جنبش درمی آورند. (درینجا می توانیم از شورش اندیجان در اسیای مرکزی در سال ۱۸۹۹ ومریدان‌شامل در قفقاز . . . نام بریم» . Jean Rypka.

Iranische Litteratur geschichet Leipzig. 1959. P.216

طوریکه منصور حلاج گوید :

«بدانکه انسانیکه وحدت خداوندی را اظهار کند ، خودی خویشتن را تأیید و تصدیق میکند . تأیید وتصدیق خودی خویشتن درباطن با خدا پیوستن است . »

پیر هرات گرچه دربارهٔ منصور حلاج واحتمال اناالحق گفتن وی نظر محتاطانه‌بیان‌می کند مگر خودش در پایان منازل السایرین منشاء هر چه راکه سخن توحید باشد خداوند می داند و نه‌آدمی‌وبااین‌صورت کلمهٔ شهادت‌وتوحید که‌بظاهرگفتاربشراست‌گفتاروگواهی‌خداوندی‌می‌شود:

شهد الله ان لااله الاهو !

* * *

این بود اشارتی چند به نکات مشترك صوفی شرقی و انسان غربی . اما نکات اختلاف بزرگتر و مهمتر از آن‌اند . اگر اندکی دقت شود طی چند گفتاریکه در بالا نقل شد صوفی پیش از پیش راه خود را از انسان غربی جدا کرده است .

انسان مغربْ زمین نیز در تلاش همین ایدآل رسیدن به مقام رب النوع است . اما بکلی در جهت دیگر . صوفی در راه رسیدن به این مقام یك شرط اساسی میگذارد و قدمی برمیدارد که ، جهان غرب اندك اندك به اهمیت آن پی میبرد . این شرط مهم و قدم بنیادی رسیدن به آن مقام عبارت است از قربانی شعور خودپرست و بت پرست . ولی انسان غربی این‌قدم را برنمی‌دارد، شعور خودپرست و بت پرست خودرا دراین‌راه قربانی نمی کند، بلکه برعکس راه رسیدن بمقام رب‌النوع را تحت رهنمائی شعور خود پرست می پیماید . چون شعور خود پرست رهبر تلاش اوست . انسان غربی وقتی به مقام رب‌النوع می‌اندیشد تنها فریفتهٔ قدرت و توانائی مطلق می شود و به‌دنبال تمایل بنیادی شعور خود پرست خویش راه فرمانروائی را پیش می گیرد وپی تفوق طلبی مطلق می رود .

* * *

داشتن و بودن :

صوفی شرقی و انسان غربی عین مرتبهٔ خدایی‌را آرزو میکنند . اما نــه در عین مقوله ، انسان‌غربی قدرت‌خدائی رادرمقوله «داشتن» جستجو می کند و صوفی شرقی آنرا درمقولهٔ «بودن» . ازین جاست که اختلاف عظیمی به وجود می‌آیدو هردو نسخ هااز همدیگردور می شوند . و این اختلاف،اختلاف‌بین‌صحت و مرض

است . فرق بین سلامت روانی وبیماری روانی است . صوفی چون آن هستی مطلق را درمقولهٔ بودن جستجو میکند . در راه سلامت روان قدم میگذارد و انسان غربی چون آنرا درمقولهٔ داشتن می پالد حس‌قدرت طلبی مطلق اورا براه ازخودبیگانگی می کشاند .

فلسفهٔ امروز ازسه مقولهٔ مهم کارمی گیرد: «کردن» «داشتن» و «بودن» . «کردن» پابرای «داشتن» است پابرای «بودن» . انجام سلسلهٔ اعمالی یا در هدف تصاحب و مالکیت چیزیست وپاسراد از آن موجودیت به نحوی . انسان غربی «بودن» را درداشتن می پندارد . موجودیت را مربوط ومتکی به مالکیت می داند . درحالیکه صوفی شرقی «داشتن» را حائل ومانع درراه «بودن» می دانند .

«یکی قطره باران بدریا رسید (سعدی) . قطره بارا نیکه بدریا می پیوندد . چنین وصال خودرا درمقولهٔ «داشتن» انجام نمی‌دهد بلکه درمقولهٔ «بودن» . قطره بارانیکه درآغوش دریا ناپدید میگردد نمی تواند بگوید: «من دریا دارم» منتها اگر شورمنصور حلاج برسرش‌بزند فقط می‌تواند بگوید : « من دریا هستم » .

اما انسان غربی چون «بودن» رادر«داشتن» می داندمیگوید: چون میتوانم قدرت داشته باشم می توانم رب‌النوع باشم. چون قدرت دارم فلهذا رب‌النوع‌هستم. یعنی چون دارم پس هستم.

و این مقولهٔ داشتن تنها و تنها درنظرگاه شعور خود پرست ارزش و معنی دارد .

شعور خود پرست در ذات خود بت پرست است و آن بتیکه می‌پرستند خودویست ، درحالیکه نخستین‌قدم صوفی در همشکستن همین بت است ، ازینجاست که انسان غربی را بت پرست وصوفی شرقی را بت شکن می توان نامید .

شعورخودپرست وقتی آرزو میکندرب‌النوع باشد چنین‌آرزو درمقولهٔ « داشتن»این معنی را دارد که مرتبهٔ رب النوع را اشغال کند . به‌جای رب‌النوع بنشیند ، زمام قدرت مطلق ونامحدود اورا از دست وی بر‌باید ودر دست خویش گیرد .

درمورد مقولات «داشتن» و« بودن » نکتهٔ مهم دیگر این است : کسیکه « کردن» رابرای «داشتن» انجام دهد بیشتر کمیت زندگی را در نظر خواهد داشت،وکسیکه « کردن » رابرای « بودن » انجام دهد بیشتر به کیفیت زندگی توجه خواهد داشت . صوفی شرقی به کیفیت در زندگی توجه دارد ، انسان غربی به کمیت . به این معنی که **تمام « کردن» صوفی سلسله اعمال وی، همه میدانهای وی« همه» در میدان محبت مستغرق » درحالیکه همه میدانهای آن دیگری‌درمیدان قدرت مستغرق ، آن یکی گوید :**

« ومیدان دوستی میدان محبت است وآن سه مقام است : راستی - مستی - نیستی . »

واین دیگر یعنی فیلسوف غرب می‌تواند چنین گوید :

ومیدان قدرت میدان فرمانروائی است وآن سه چیز است :

داشتن وسائل فرمانروائی، بکار بردن وسایل فرمانروائی

توسعهٔ قلمرو فرمانروائی .

بدین سان در راه رسیدن به‌عین ایدآل آن یکی جهان وانسان را ازنگاه محبت می بیند واین دیگری همهٔ مسائل جهان وانسان را اززاویهٔ دید فرمانروائی وفرمانبرداری طرح میکند.

✿✿✿

فرمانروایان وفرمانبرداران

درطول تاریخ تمدنهائی متعددی نشو و نما کرده اند. یکی جای دیگر را گرفته ویا فرهنگ ها وتمدنهائی گوناگون با ارزشهائی مختلف پهلوی همدیگر در یک عصر زیسته اند . چنین حوزه های فرهنگی معاصر همدیگر بعضی اوقات از موجودیت همدیگر اطلاعی نمی یافتند ویابین بعضی ها برخورد ها صورت میگرفت ، باهم می‌جنگیدند ، روابط بازرگانی برقرار میکردند وتأثیرات فرهنگی متقابل به همدیگر وارد می‌نمودند .

اما بعد از قرون وسطی در برخی از ممالک اروپای غربی در اثر توسعهٔ تجارت تراکم سرمایه اکتشافات واختراعات سیانس وتخنیک وانقلابهای صنعتی تمدنی مانند سیلاب عظیمی براه افتاد که در تاریخ بشریت سابقه ندارد . ونتایج سرسام آوری برای تمام عالم انسانیت بار آورده است. انسانیکه این تمدن را به‌وجود آورد وازین تمدن به‌وجود آمد یک انسان نوبود: جسور ،ماجراجو ،ازخود راضی، تفوق پسند، قدرت‌طلب . این انسان نو به تسخیر بحروبر پرداخت . مسیر دریا ها را تغییرداد وازنیروی آن به‌نفع خود کار گرفت . دل ذره را بشگافت واز آتش درونی آن خانه‌انها بسوخت . آلات وافزار تخنیکی بزرگی ایجاد کرد وبخدمت خود گماشت . ازقطب شمال تاقطب جنوب‌راه پیمود . درقعر ابحار فرو رفت . باقدرت سرمایهٔ سیانس وصنعت عالم بشریت را تحت فرمان خویش درآورد واکنون قلمرو فرمانروائی خودرا بسوی کیهان توسعه میدهد . این فرمانروای روی زمین ارزشهای فرهنگی خود را ،طرز فهم، طرزدید ، وسبک حیات خود راچون نمونهٔ اعلی وایدآل به همهٔ جهانیان تحمیل کرد .

نخستین بار در تاریخ بشریت یک تمدن واحد تمام روی زمین رافرا میگیرد . وهمهٔ اجتماعات وفرهنگ های دیگر را تحت شعاع وتحت تأثیر خویش قرار میدهد . این تمدن فرمانروا زیست باهمی فرهنگ ها را نمی‌شناسد ، شریک همسر وبرابر باخود راتحمل نمی کند . فقط فرمانبردار

بپذیرد و بس. وجهان امروز نیز متشکل از دونوع انسان است: فرمانروا وفرمانبردار. فرمانروایان آنانی اند که صنعت دارند وقدرت وتولید کنندهٔ وسائل قدرتند. فرمانبرداران آنانی اند که نه صنعت دارند ونه قدرت ونه توانائی تولید وسائل قدرت. اما امروز فرمانبرداران از آلات واسباب ساخت فرمانروایان کار میگیرند. ازسبک حیات ونظم اجتماعی فرمانروا تقلید میکنند.

روزگاری بود که فرمانروای روی زمین به زور تازیانه، توپ وتفنگ حکمرانی میکرد. اما اکنون برای چنین تشدد نیز یکی احتیاجی باقی نه مانده است. از چندیست فرمانبردار در مدارس فرمانروایان درس آموخته، سبک حیات اوراپسندیده وبه ارزشهای نمادی جهان بینی وی ایمان آورده است. وی بدین سان فرمانروا وارزشهای فرمانروایان رادرذهن خویش گنجانیده است. یعنی حالا

فرمانروا بیرون از فرمانبردار بروی مسلط نیست بلکه در نفس فرمانبردار جا گرفته و بر وی حکومت میکند.

فرمانبردار درنفس خود درعمق ذهن خود از دریچه چشم فرمانبردار به خویشتن نگاه میکند. خودش درمورد خود، درمورد حیات خود، اجتماع و فرهنگ و تاریخ خود از دیدگاه فرمانروا حکم و قضاوت میکند. **سرور در نفس برده، در عمق فکر و ذهن برده توسط فکر وذهن خود برده بروی مسلط است.**

بدین سان قلمرو و تسلط فرمانروایان وسیعتر و عمیقتر از آنست که می توان تصور کرد.

این تسلط بادار برنفس غلام یك نتیجه وخیم وتراژیك دارد وآن حادثه الم ناك ودرد ناك از**خود بیگانگی** است. فرمانبردار جهان امروز بکلی آگاه است که جهان فرمانروایان ازآن وی نیست. آن جهان دیگریست وفرمانروا نیز او را از خود نمی داند بحیث برابر همسر، هم نژاد وهم فرهنگ خویش نمی پذیرد. **غلام در قلمرو بادار غریب و بیگانه ای بیش نیست.** امادردیارخودچون خودواو ارزشهای فرهنگی واجتماعی خود را ازنگاه سرور می بیند خود را و همه چیز ازآن خود را بی ارزش دانسته نفی میکند.

وجودخودرا ازخودنمی پندارد ودردیارخود بیگانه ازخودمی شود.

تناقض درونی که درنفس وی نهفته است این انسان بیگانه از خویشتن را مبدل می سازد به یك سایه وآنهم سایه بادار، بشکل شبحی درمی آورد و آن هم شبحی از هویت تاریخی گذشته او. این انسان واقعیت انسانی خود را ازدست داده است وسایه و شبحی است که دردهلیز های جهنم نفس خویش ازین سو بدان سودرنوسان است.

***

اگر حالت فرمانبرداریرا رقت بارو درد ناك یافتیم و ضع فرمانروای روی زمین قابل تشویش واضطراب است . وی به شاگرد جادوگری ماند که رمز به طغیان آوردن دریا را آموخته اما به تدریج معلوم میگردد که رمز آرام کردن آنرا نمی داند .

انسان غربی به توانائی‌مطلق خویش آگاه است . خودش چنین گوید :

« چیزیراکه انسان معاصر (یعنی خود انسان غربی) لایتناهی می پندارد ، نه دیگر طبیعت است ، نه اخلاق و نه فرهنگ . بلکه قدرت خوداوست .»به عقیده وی زمانی بود که علامه توانائی مطلق عبارت بود از قدرت ایجاد از عدم (Creatio ex nihilo) اما امروزجای آن ـ توانائی رامعکوس آن گرفته است وعلامه توانائی مطلق عبارت است از قدرت برگشتاندن به عدم (reductio ad nihil). واین قدرت تخریب مطلق قدرت تبدیل کردن هستی به نیستی امروز دردست اوست . « پرومته » آرزوی قدرت مطلق را در دل می پرورانید . انسان غربی خواب « پرومته» را بالاخره تحقق بخشید ، است اما بشکل خیلی وحشتناك و غیر مترقب (۱)

توانائی مطلق انسان غربی تاآن‌حدیکه بزرگترین آرزوهای بهبودی‌شرایط زندگی رادرجوامع بشری بیدارکرده‌است، به‌همان اندازه عمیقترین تشاویش‌واضطرابات را نیز بارآورده است .

انسان غربی دچار چنان تناقضات ژرف ووخیمی شده است که دیگر نمی داند چطور آنها را با هم آشتی‌سازد، چطوربه هستی وزندگی خویش مفهوم و معنی دهد . ازیك سو بزرگترین قدرت برای تحقق بهترین آرمانهای‌زندگی و از طرف‌دیگر بزرگترین قدرت برای تخریب ونابودی مطلق حیات اورا درمورد خویشتن مبتلا به چنان حیرت وتعجبی کرده است که دراثر آن توازن معنوی خود را از دست داده است وسلامت روانیش درمعرض خطر جنون است بیش ازنیم قرنی به این طرف علایم مرض به جهانیان مشهود شده و آثاریك جنون قریب الوقوع وممکن الوقوع برهمگان هویدا است : رژیم های استبدادی وفاشیستی ، دوجنگ خونین جهانی ، قتل ها ، کشتارهای محلی دوام دار ، مسابقات تسلیحاتی ، بومبهای هیدروژنی ، فرارجوانان از خواب پریشان جامعه سرسام آورغربی درخواب پریشان مواد مخدره ، تشدد دایمی تبلیغات وپروپاگند ، قتل ها وجنایات بدون جهت و بدون مرام چند علامه این بیماریست . وسرعت سرسام آورمسلط برهمه جوانب حیات شده است : سرعت در تولید ، سرعت در استهلاك ، سرعت در حرکت، سرعت درکشتار ، سرعت درآلودن محیط زیست و در غارت منابع طبیعی . . سرعت در سرعت . . .

---

(1) Gunther Anders

Reflection on the H. Bomb in: Man alone, Dell ed, 1971. p. 288.

سیانس وتخنیک موثرترین وسائل تسلط و قدرت را دردست انسان غربی گذاشت تا آنرا بخدمت خود بگمارد، ولی امروز بجای اینکه ماشین برای انسان خدمت کند، انسان غربی شب وروز مشغول خدمت ماشین وآلات خود است ووی مستخدم مستخدم خویش شده است. خالقی است که تحت فرمان مخلوق خویش درآمده است. سرور یست که به برده گی برده خویش می پردازد.

صدای پراز تشویش واضطراب از ذهن نویسندگان و متفکرین آن دیار شنیده میشود. یکی می گوید:

«... جای تعجب نیست که انسان غربی دچار اضطراب عمیقی باشد. چه وی خودرا دربرابر گودال عمیق وبی انتهائی می یابد. وآن ورطه ایست بین نفیس ترین تولید ات دست ودماغ او ازیکطرف واز طرف دیگر ناتوانی رقت بار اوبرای تسلط بران ودادن معنی ومفهومی به آن. ما در مقابل نیرو های تخنیکی و اجتماعی عصر امروز احساس ناتوانی مطلق میکنیم ودر تاریخ بمرحلهٔ رسیده ایم که در آن همهٔ دانش و آلاتیکه در آغاز برای خدمت به انسان ایجاد شده بود، اکنون انسان را به نیستی ونابودی تهدید میکند. این چه نوع اجتماعی است که بر آلات وتولیدات ساخته دست خود کنترول را از دست داده است» (۱)

بهر حالت در هر لمحه آرزومند وصال در پایان زندگانی این جهان است وآن لمحه خجسته را طالب است که این قفس بشکند. مگر شعور خود پرست انسان غربی یک اشتباه بزرگ دیگری را مرتکب شده است وآن موقف منفی در برابر مرگ است. مرگ را دشمن حقیقی و رقیب سرسخت خود می پندارد. چون حس میکند که درنهایت امر فرمانروایی مطلق در دست مرگ است ازین جهت با آن می جنگد، آنرا نفی میکند و ازساحهٔ فکر و شعور خویش بیرون میراند. چون آن قدرت را نمی تواند نا بود کند و بکلی از بین برد تلاش وی فقط درین است که آغاز سلطهٔ اورا به تعویق اندازد. در قلمرو فرمانروائی آن پادار مطلق هرچه دیرتر داخل شود. ازین جاست که انسان غربی درمستی وغرور قدرت زندگی میکند. اما درعمیقترین حالت یأس و بیچارگی جان می کند وجان به جان آفرین تسلیم می نماید یکی از نویسندگان بزرگ آن دیار چنین گوید:

«غربیان یگانه مردمانی اند که درمحفل ضیافت زندگی رفیقهٔ باشکوه (یعنی فرشتهٔ مرگ) را دیگر دعوت نمی کنند وتمام طعامهای ایشان از ین جهت مسموم شده است». (۲)

وبا اضطراب نامحدود از خود چنین می پرسد:

«آن جرقهٔ معنی را که دل شب تاریک لا یعنی تمدن مغرب زمین را پشگافد کجا میتوان یافت؟» (۳).

(1) Eric and Mary Josephsonin: Man alone (introduction). Dell. Ed. 1971.

(2) Andre Malraux N. ob. No3 Novembre 1975.

(کلمه «مرگ» درفرانسوی مؤنث است).

پوهاند محمدرحیم الهام

بحثی بر گشتاسپنامهٔ دقیقی بلخی و گرشاسپنامهٔ اسدی طوسی

گفتار مادراینجا منحصر است به‌بحث دربارهٔ وجوهی ازدواثر منظوم ازحماسه های‌ملی ما: یکی گشتاسپ نامهٔ محمد بن احمد دقیقی بلخی (متوفی در حدود ۳۶۷ هـ) ودیگر گرشاسپ نامهٔ حکیم ابونصر علی بن‌احمد اسدی طوسی (متوفی درحدود ۴۶۵ هـ) که‌نظم آن‌به‌گفتهٔ مؤلفش در ۴۵۸ هـ به اتمام رسیده است (۱).

گشتاسپ نامه وگرشاسپ نامه‌هردو ازآثار ارجمند حماسهٔ ملی‌ماوحاوی کارنامه های‌افتخار آمیزنیاکان‌ماست .

گشتاسپ نامه درحدود یکصدسال بیشتر ازگرشاسپ نامه پرداخته شده‌است . پیش ازگشتاسپ نامه‌صرف ازوجود یک‌اثرمنظوم حماسی دری به نام شاهنامهٔ مسعودی مروزی مؤلف درسالهای پیش‌از ۳۵۰ هـ اطلاع داریم که‌به‌بحرهزج‌مسدس‌محذوف(ومقصور)مفاعیلن‌مفاعیلن فعولن (ومفاعیلن مفاعلین مفاعیل)سروده شده‌بودوتنها سه‌بیت آنرا مطهر بن‌طاهر مقدسی‌درالبدء والتاریخ بدینگونه نقل کرده است :

---

(۱) اسدی درخاتمت کتاب گوید :

شد این داستان بزرگ اسپری — به پیروزی و روزنیک اختری

زهجرت برویر سپهری که گشت — شده چار صد سال‌و پنجاه و هشت

نخستین گیومرث آمد به شاهی | به گیتی در گرفتش پیشگاهی
چو سی سال به گیتی بادشا بوذ | کی فرمانش به هر جایی روا بوذ
سپری شد نشان خسروانا | چو کام خویش راندند درجهانا(۲)

واصل کتاب که شاید باری مفصل ومعرز ومشهور وحتی مصور بوده از میان رفته است. اما گرشاسپ نامه چهارمین حماسهٔ منظوم موجود دری است، چنانکه پیش از آن شاهنامهٔ مسعودی مروزی وگشتاسپ نامهٔ دقیقی بلخی وشاهنامهٔ فردوسی طوسی سروده شده بودند.

گشتاسپ نامهٔ دقیقی بلخی نخستین اثر رزمی است، که در بحر پرهیمنه وپر صلابت و مؤثر حماسی متقارب: فعولن فعولن فعولن فعول، سروده شده وازاین بابت فردوسی و اسدی راعلی الظاهر مقلد و پیرو دقیقی میتوان دانست.

گشتاسپ نامه، چنانکه معروف است، صرف یکهزار بیت (درچاپ محمد دبیرسیاقی. ۱۰۲ بیت) وگرشاسپ نامه چاپ حبیب یغمایی در حدود ۹۶۲۵ بیت است *

گشتاسپ نامه حاوی ۳۲ عنوان وگرشاسپ نامه مشتمل بر ۱۳۳ عنوان است.

گشتاسپ نامه بدون تمهید ومقدمه باداستان «به بلخ رفتن لهراسپ وبرتخت نشستن گشتاسپ» آغاز میشود وشاعر بدون ایراد حمدونعت وپرداختن به مدح کسی که در روزگار وی متداول بود به بیان اصل داستان بدینگونه میپردازد:

چو گشتاسپ را داد لهراسپ تخت | فرود آمد از تخت و بر بست رخت
به بلخ گزین شد بدان نوبهار | که یزدان پرستان بدان روزگار
مر آن خانه را داشتندی چنان | که مر کعبه را تازیان اینزمان

بنابراین آشکار نیست که دقیقی کتاب ناتمام خود را ازبرای که وبه نام کدام کس نوشته است. آیا کتابش آغازی وانجامی داشته، به نام کسی بوده، به روایت حمدالله مستوفی ۳۰۰۰ بیت، یا به گفتهٔ محمد عوفی ۲۰۰۰ بیت بوده، یاچنانکه ابوالقاسم فردوسی ادعا کرده صرف هزار بیت آن سروده شده ومرگ ناگهانی وپیشرس، دقیقی را ازبرای اتمام آنچه در نظر داشته امان نداده است. دقیقی متأسفانه نه ازخود درگشتاسپ نامه یادمیکند نه ازکسیکه اورا نظم کتاب فرموده ونه ازگوینده یی دیگر که مانند فردوسی و اسدی روانی شعر وقوت داستانسرایی خود را باوی

---

(۲) حماسه سرایی درایران، استاد دکتر ذبیح الله صفا، امیرکبیر، ص ۱۶۰

* درنسخه های مختلف تعداد ابیات مختلف وازپ تا۱۰ تا۱۱ هزار بیت است.

دومحل مقایست قرار داده باشد. اما گرشاسپ نامه مطابق به سنت روزگار با مقدمات و تمهیدات مفصل وموجه آغاز شده است .

اسدی سرآغاز آنرا باسپاس خدای متعال آراسته ، سپس به ثنای فرستادهٔ خدای حضرت محمد صلعم پرداخته وپس ازآن درعنوان های جداگانه ازجهان نکوهش کرده، صفت آسمان وطبایع چهارگانه وستایش مردم وصفت جان وتن گفته و گفتار خود را به نکته های عمیق دینی و فلسفی زینت داده است ونیز منظور خود را ازپرداختن کتاب بیان نموده و در پایان چنین تمهیدات مفصل به ستایش ملك بودلف آغاز کرده است. در پی مقدماتی ازاین گونه، که حاوی ده عنوان علیحده است، وپس ازآغاز داستان ازمردانه گی گرشاسپ پهلوان داستانهای کتاب خویش به شیوه بی شگفت سخن رانده وخوی وکردارش راباپرستم زابلی قهرمان بزرگ شاهنامهٔ فردوسی مقایسه کرده و گفته است :

ز رستم سخن چند خواهی شنود ... گمانی که چون او به مردی نبود ؟
اگر رزم گرشاسپ یاد آوری ... همه رزم رستم به باد آوری
همان بود رستم که دیو نژند ... ببردش به ابر و به دریا فگند
سته شد زهومان به گرز گران ... زدش دشتبانی به ساز زنان را ن
زبون کردش اسپند یار دلیر ... به کشتیش آورد سهراب زیر
سپهد ارگرشاسپ تا زنده بود ... نه کردش زبون کس نه افگنده بود
به هند وبه روم وبه چین ازنبرد ... بگرد آنچه دستان ورستم نکرد
نه ببرونه گرگ آمد ازوی رها ... نه شیرونه دیوونه نراژد ها
به جنگ ارسوارار پیاده بدی ... جهان ازیلان دشت ساده بدی...

اسدی بدینسان گرشاسپ زابلی رانیرومند ترودلاورتروزمنده ترو مغلوب ناشدنی تر ازنوه اش رستم میندارد وازفردوسی به سببی که داستان های قهرمانی چنین پهلوانی بزرگ را در شاهنامه نیاورده است چنین گله میکند :

به شهنامه فردوسی نغز گوی ... که ازپیش گوینده گان برد گوی
بسی یاد رزم یلان کرده بود ... ازاین داستان یاد ناورده بود
نهالی بد این رسته هم زان درخت ... شده خشك وبی بارو پژمرده سخت

وسپس از خود یاد کرده بر سبیل مفاخرت گوید :

من اکنون زطبعم بهار آورم ... مر این شاخ نورا به بار آورم

به یاد هنرگل کنانم براوی	زا بر سخن د رفشا نم براوی
بسازم یکی بوستان چون بهشت	که خندد زخوشی چوارد یبهشت
گلش سر به سر درگو یا بود	د رخت و گیا مشک بو یا بود
بتسعانی آرایم ازخوش سخن	که هر گزنگارش نگردد کهن
اگر زانکه فردوسی اینرا نگفت	تو باگفتهٔ خویش گردانش جفت
زبهتر سخن نیست پاینده تر	وز و خوشتر و د لفز ایند ه تر
سخن همچوجان زان نگردد کهن	که فرزند جان است شیرین سخن

این تعریضها و کنایتهای اسدی به فردوسی شاید در پاسخ تعریضها و کنایه هاییست که فردوسی خود دربارهٔ سلف خویش دقیقی جوانمرگ چنین گفته بوده است :

چواز دفتر این داستانها بسی	همیخواند خواننده بر هر کسی
جهان دل نهاده بر این داستان	همان بخردان وهمان راستان
جوانی بیامد کشا د ه ز بان	سخن گفتن خوب و طبع روان
به نظم آرم این نامه را گفت من	ازو شاد مان شد دل انجمن
زگشتاسپ وارجاسپ بیتی هزار	بگفت و سر آ مد برو ر و زگار
برفت او و این نامه ناگفته ماند	چنان بخت بیدار او خفته ماند..

اکنون ببینیم گشتاسپ، که نامهٔ دقیقی به نام اومشهور شده، وگرشاسپ، که اسدی کتاب خود را به نام وی کرده است، کیستند .

باید گفت که هرچند تألیف گشتاسپ نامه مقدم برگرشاسپ نامه است، دورهٔ زندگانی گرشاسپ طبق روایات داستانی مامقدم بر دورهٔ زنده گانی گشتاسپ است. بنابراین نخست در بارهٔ شخصیت گرشاسپ سخن میگو ییم .

درآثار حماسی ما از دوتن به نام گرشاسپ یاد شده است :

یکی گرشاسپ واپسین فرمانروا ازسلالهٔ پیشدادیان آریانا پسرزو (یا زاب) پسرمنو چهر است که پس ازمرگ پدرنه سال فرمانروای آریانا بود. افراسیاب پور پشنگ پهلوان آریایی توران زمین درآخرین سال جهانداری وی از آمودریا گذشته برآریانا هجوم آورد. فردوسی داستان اورا به همین گونه آورده است. ودیگر گرشاسپ پهلوان نام آور آریانا ازسرزمین زابل از اخلاف جمشید بلخی و از اسلاف رستم زابلی است .

اسدی داستان زادن گرشاسپ ونسبنامهٔ اوراچنین آورده است که چون جمشید ازدست ضحاك

متواری شد، پس از روزگاری نهانی به زابلستان رفت. درآنجا دختر کورنگ شاه زابل را به زنی گرفت وازوی پسری به نام «تور» آورد. کورنگ دختری از تخمهٔ خویش به تورداد وازآنان پسری به نام شید سپ به جهان آمد. شید سپ را از تخمی بزرگ پسری به دنیاآمد که به اسم نیا «طورگ» نامید نش. ازطورگ پسری به نام شم بیامد وازشم «اثرط» پدیدآمد. سپهر به اثرط پوری بداد واو را گرشاسپ نامید ، ازگرشاسپ، نریمان به جهان آمد. داستانهای دنبالهٔ این سلاله را فردوسی در شاهنامه آورده است . چنانکه گاهی نریمان را به نام نیرم یاد کرده وطبق روایت او ازنریمان، دستان سام، ازسام، زال زرو از زال زابلی ورودابهٔ کابلی رستم جهان پهلوان به جهان آمده است. و امادرگرشاسپ نامه نریمان پسر برادرگرشاسپ است که کورنگ نامداشته است .

اسدی کورنگ را بافرهنگ خوانده است. توررا بزرگ و بافرهنگ و زیباروی و جمشید چهره گفته است.شید سپ را به عبارات سرو بالاوهنرمند ووالانام و بافر ستوده است. طورگ پهلوان ورزمنده بوده و با سرندپسر کابلشاه نبرد کرده و بروی پیروزشده است. ولیکن اثرط پدر گرشاسپ رابه زورتن وچهره و برزویال درمیان سروران بی همال دانسته و به نیکوکاری وکشاده دستیش ستوده است .

در اوستا تلفظ اثرط پدر گرشاسپ به صورت ثریته و ازگر شاسپ به صورت کرساسپه است . همچنان ازبرادر کرساسپه که درگرشاسپ نامه کورنگ نام دارد به صورت او روخشیه نام برده شده است. اما سام که درگرشاسپ نامه شم خوانده شده و پدر اثرط یعنی نیای گرشاسب است در اوستا به صورت سام ونام خانواده است نه ازشخص، بدینسان دراوستا ثریته وکرساسپه وارو خشیه سه تن ازخاندان سام دانسته شده اند. صفاتیکه اوستا به این کسان داده است با صفاتیکه اسدی برای شان آورده وپیشتر گفتیم تفاوت دارد، به این معنی که ثریته در اوستا شخصی پاك و بزرگ وکسیست که فشردهٔ گیاه مقدس هوم یاسوما رابه دست آورده وبه همین سبب به صفت نخستین پزشك ودرمان کنندهٔ آدمیزاده گان شناخته شده است. اورمزد ثریته رابه پاداش نیکوکاری وازاینکه عصارهٔ هوم را برگرفته دوفرزند داده یکی او روخشیه که قانون گذار ومردی دانابود و دیگر که پهلوان ودلیر بوده است. کرساسپهٔ اوستایی درمتون پهلوی کر ساسپ شده وبه معنای کسیست که دارای اسپ لاغرباشد وهمین کلمه درزبان دری چنانکه درتاریخ سیستان وشاهنامه وگرشاسپ نامه آمده است گرشاسپ شده است .

گرشاسپ دراوستابه سه صفت متصف است:

یکی گسو یعنی گیسو دار یا دارای موهای مجعد، دیگر گذوریعنی گرزور یا صاحب گرزوسوم نیرمنو یعنی نرمنش یادلیر وپهلوان ومردانه .فردوسی درشاهنامه گرزگرشاسپ را «گرزهٔ گاوروی»

میخواند که بابك ضربهٔ آن به هنگام پیری شیرویه سپهدار سلم وتور را به خونخواهی منوچهر میکشد و گوید :

چو بشنید گر شاسپ گرز گران | ز زین بر کشید و بیفشرد ران
بزد بر سرش گرزهٔ گاو روی | به خاك اندر آمد سر جنگجوی

واسدی بارها از گرز گرشاسپ یادمیکند. باری گرشاسپ را از پیکار با اژدها میترسانیدند، گرشاسپ گفت :

هم اکنون بدین گرزه صدمنی | برآرمش ازان چرم اهـرمنی

وبا همان گرز سر و مغز اژدها را باخون بیامیخت :

به گرز گران یاخت مرد دلیر | در آمد غر و شنده چون نره شیر
بدانسان همیزدش با زور و هنگ | که از که به زخمش همیریخت سنگ
سرومغزش آمیخت باخاك وخون | شد آن جانور کوه جنگی نگون

استاد ذبیح الله صفا گوید که از صفت نیرمنو در ادبیات دری نریمان ساخته شده و پسر گرشاسپ گردیده است(۳).

همو داستان گرشاسپ را از قسمتهای مختلف اوستا بدینگونه جمع و نقل میکند: «گرشاسپ اژدهای سرو ور یعنی سرودار یعنی شاخدار را که اسپان وآدمیان را می اوبارید * کشت . این اژدها زهر دار وزرد رنگ بود وبرپشتش جویی اززهر زرد به ضخامت یک بند انگشت جریان داشت. گرشاسپ نیمروز در دیگی آهنین برپشت این اژدها طعام می پخت وچون اژدها گرم شد ناگهان از جای جست وآب جوشان را پراگند چنانکه گرشاسپ نریمان ازبیم خود را واپس کشید اما سرانجام اورا کشت » (۴)

اسدی داستان نبرد گرشاسپ را با اژدها به تفصیل و با اوصاف و تخیلات شاعرانه وجذاب چنان بیان میکند که سراسر با روایت اوستا مغایراست و کوتاه شدهٔ آن چنین است :

---

(۳) حماسه سرایی درایران، ص ۵۵۸

* اسدی در ین باره گوید:

اگر زان دره سر یکی بسر کشد | هم این جایگه تان بدم در کشد
زمردم بپرداخت این بوم ومرز | هم از چارپای و هم از کشت و ورز

(۴) همان کتاب.

ضحاک باری به‌مهمانی اثر ط پدر گرشاسپ به زابلستان رفت وگرشاسپ‌را که هنوز کودک‌بود بدید. به‌چهرو بالا وفروشکوه‌اوخیره‌شد وگفت که‌این پسربه‌جمشید ماند. گواهی‌دهم‌من که از تخم اوست. اکنون اژدهایی پدید آمده‌است بسیاربزرگ که‌چون گیتی‌از طوفان‌برست زدریا به‌خشکی برآمد وبر کوه‌شکاوند * ،،که در کابل‌زمین واقع‌بوده‌است ،نشیمن گرفت‌و گیتی از رنج‌به ستوه میدارد . بایداز این زشت پتیاره کین کشید . چون‌گرشاسپ این بشنید کشتن‌اورا پذیرا گشت . اثر ط و خویشان گرشاسپ پندش‌گفتند که‌با اژدها نستیزد،مگروی پندنشنید وبه‌جنگ اژدها رفت واو را بکشت .

دراوستا دربارهٔ زهر اژدها چنانکه پیشتر گفتیم چنین آمده است :

این‌اژدها زهر دار وزرد رنگ بود وبرپشتش جویی از زهر زرد رنگ به‌صخامت یک بسند انگشت جریان داشت .

اسدی چنین گوید:

ز دنبال او دشت هر جای‌جوی   به هرجوی در رودی از زهراوی
نبینی ز زهرش جهان گشته‌رود   همه شخ سیاه وهمه که کبود

چون‌اژدها را گرشاسپ بانیزه زخمی کردزهرزرد بیرون فشاند :

زدش پهلوان نیزه یی پر ز فر   سنانش از قفا رفت یک وش بدر
دم اژدها شد گسسته به درد   بر افشاند با موج خون زهرزرد

درگرشاسپ نامه از شاخهای اژدها که‌در اوستاآمده است‌به‌صراحت سخن‌نرفته‌ولی‌به کنایت سراژدهاسنان خوانده شده که شاید مرادازشاخهای اوباشد :

همه کام‌تیغ وهمه دم کمر   همه سرسنان و همه تن سپر

ولی اورا دارای پشکهای دراز شاخ مانندمیخواند :

چوتار یک غاری دهن پهن وباز   دو پشکش چو شاخ گوزنان دراز

گرشاسپ افزون براین اژدها،که‌اساساً به روایت‌اوستا مطابق‌است، به گفتهٔ اسدی شش اژدهای دیگررا نیزدرجزیره‌یی کشته‌است .

در روایات‌پهلوی یاداتستان‌دینیک روان گرشاسپ‌خطاب به‌اور مزدچنین گوید:

«وروان گرشاسپ گفت که‌مرابیامرزاور مزد ، ومرا آن بهترین جهان وگروتمان ده (چه‌من) اژدهای شاخدار به کشتم که‌اسپ اوبارید، مرداوبارید ، (که) اورا دندان به‌اندازهٔ چند بازوی من‌بود، وگوش‌او به‌اندازهٔ چهارده بود، چشم اوبه اندازهٔ گردونه یی‌بود، شاخ‌اوبه اندازهٔبالای

---

* شکاوند همان سکاوند وسجاوند لوگر است ،

دهاله بود، ومن چند نیمروز به پشت همیرفتم تاآنکه سرلو به دست کردم، گرزی به گردنش زدم و بکشتم » (۵)

استاد صفادر باب پهلوانیهای گرشاسپ نیزاز اوستانقل میکند که گرشاسپ «برکنار دریای وورو کشه گندروزرین پاشنهٔ دیو را کشت وبه انتقام برادر خوداور خشیه هیناسپ زرین تاج رابه قتل آورد ونه فرزند پثیه وپسران نویکه وداشتیانی وورشوه وپیته اونه وارزشمنهٔ شاخدارسنگین دسترا کشت» (۶)

تطبیق این نامهای اوستایی بانامها یی که اسدی درگرشاسپ نامه آورده است دشوا ر است . درگرشاسپ نامه ازگونه گون دیوسردسها وجانوران دراز پشک وسگ دهن وپیلگوش و زرد رخ ونیل اندام وآهنین شاخ وهمانند آنان سخن رفته است ودرداستانی چنین آمده است :

چو غولا نشان چهره، چون سگ دهن	بسان بزان سوی پوشیده تن
به دندان گراز و به دوگوش پیل	به رخ زردواندام همرنگ نیل...
سوار آورند اند رآورد و کین	نه بر تن سلیح ونه براسپ زین...
گرفته ستو نی ز ده رش فـز و ن	دو شاخ آهنین در سرهرستون
از این کوه سنبا ده و زر بـر نـد	هم ارز بـزو پولاد وگو هربرند
شبه هرچه مرد است ا فسر کنند	ز مرجان زنان تاج برسر کنند...

وچنان مینماید که دراین داستانها هیناسپ زرین تاج وگندرو زرین پاشنهٔ دیو وارزشمنهٔ شاخدار سنگین دست که دراوستابه دست گرشاسپ کشته شده اندر وجودیک نوع یا انوا عی از جانوران جمع شده اند .

درداتستان دینیک گرشاسپ خود ازنبرد خویش باگندروزرین پاشنهٔ دیو که در پهلوی گندرپ شده است ودرآب میزیسته ودریا تاپاشنه اش میرسیده، وبدان سبب لقبش زره پاشنه یعنی زریاپاشنه یعنی دریاپاشنه بوده ویادی ازعوج بن عوق روایات سامی میدهد که آب دریا تاپاشنه اش میرسید وبه دست موسی(ع) کشته شده است، به ارمزد حکایت میکند، بدینسان :

« گرشاسپ گفت که اورمزد، مرا بهترین جهان گروتمان دهچه من گندرپ به کشتم که یکباره دوازده ده بجوید، چون من اندردندان گندرپ به نگریدم مردم مرده اندر دندانش آویخته بود. ریش او

---

(۵) دکتر رحیم عفیفی، اورمزد وگرشاسپ ، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد .

(۶) حماسه سرایی در ایران، ص ۵۵۸

گرفتم‌به‌دریا کشیدم.نه‌روزشبان دردریا کارزارداشتیم، و پس من‌ازگندرپ تواناتر بودم. و من یك پای‌گندرپ گرفتم‌وتا سرچرم به‌کشیدم ودست‌وپای‌گندرپ به‌بستم وازدریابه‌کنار کشیدم به آخرب ورك سپردم‌وه ، اسپ‌مرا کشت وخورد. وبه‌جایگاه‌ستور خفتم وگندرپ آخرب ورك دوست کشت واواین خویش‌مرا کشت وپدرودایه‌مرا کشت وهمه مردم‌خرم، به‌پناه‌من‌آمدند وازمن خواستند... هرچه اوسکافت آتش‌اندران‌افتاد به‌دریاشدم ومرا ایشان باز فرستادند وگندرپ کشتم. ،، (۷)

گرشاسپ به‌تأیید اوستا وروایات پهلوی وگرشاسپ نامه ازفرایزدی‌برخوردار بوده‌است.صفا درحماسه سرایی ازاوستا چنین نقل میکند:«چون سومین بار فراز جمشید دورشد گرساسپ نریمان آنرا برگرفت ،، .

اسدی‌آندم که گرشاسپ آهنگ رزم اژدها میکند از زبان گرشاسپ، که از خداوند زورمندی وفرمیخواهدتا براژدهافیروز شود، چنین‌میسراید:

بپد خیره ز و پهلوان، سترگ به‌دادارگفت: ای‌خدا ی بزرگ
توا نا یی و آ فر ینش تر ا ست همیسازی آنچ ازتوآنت‌سزاست
تو ده بنده را زور مند ی وفر که ا ز بند ه بی تو نیا ید هنر

وچون اژد ها به‌دست‌وی کشته‌میشود به‌خاك‌میفلتد وخطاب‌به‌داد فرمای‌پاك چنین میگوید:

زتست ا ین توا ن من از ز و ر نیست که بی تو مرا زو ر پك مو ر نیست
همه زو ر و فر وتو ا ن و بهی تو داری وآ ن را که خوا هی دهی

امافرهٔ ایزدی سر انجام ازگرساسپ برفته است چنانکه دراوستا چنین روایت شده وآخرکار گرساسپ به‌خنتیتسی‌پری که‌اهریمن درسرزمین وبی‌کرته یعنی کابلستان‌آفریده بوده دلباخت ومطرود و مغضوب‌گشت. گرساسپ‌بنابر اشارت یشتهاجاویدان ونامردنیست وووووفرو هرجسد اورانگاهبانی میکنند ،، (۸)

این‌روایت اوستا درگرشاسپ نامه کاملاً دگرگون شده وچنین آمده است: چون گرشاسپ به ایوان کابل روی‌آورد دل‌پهلوان به‌سهردختر کابلشاه راست‌گشت وچون ازنخجیر بر میگشت با آن ماهرخ بزم همیساخت. مگر کنیزك به کین‌خواهی‌پدر تشنهٔ‌خون‌اوبود وبامادرخویش‌چنان ساخت که گرشاسپ رابه زهربکشد. سرانجام دختر جامی‌بلورا زمی بینباشت و آنرا پیش گشتاسپ بداشت

---

(۷) داکتر عفیفی، اورمزدو گرشاسپ.

(۸) حماسهٔ سرایی درایران،ص ۵۵۹

تا بنوشد بوی درجام می زهرافکنده بود. گشتاسپ به کنیزک فرمان داد تا آنرا خود بنوشد و بدینسان دختر هلاک شد و مادرش رانیز به شمشیر سر برید.

واما در دینکرد (کتاب ۹ فصل ۱۴) علت مطرود شدن کرساسپ بی احترامی او نسبت به آتش خوانده شده است(۹). به همین سبب فرا بزدی ازوی جدا گشته و با زخم تیر شخصی به نام نو یهن (نایهن- نوهین-بنهاك) در کاواستان به حالت بوشاسپ (خواب غیر طبیعی) فرورفته است. در فروردین یشت و مینوی خرد آمده است که گرشاسپ در آخر الزمان مأمور است تا ضحاك زنجیر گسسته را، که فریدون در کوه دماوند به بند افکنده است، نابود سازد(۱۰).

در روایات پهلوی (داتستان دینیک)، آمده است که «اورمزد روان گرشاسپ خواست، وروان گرشاسپ دید رنجی که در دوزخ دیده است. به زردشت گفت که به کابل هیربدی توانا بود می و به یاری پناه آن زندگی خواستم به جهان همی آمدم وجهان مرا زشت به چشم بودی جهانی که از بزرگی من ترسیدی» (۱۱)

در بندهشن آمده که گرشاسپ در دشت پیشانسی واقع در کابلستان تا رستاخیز به خواب غیرطبیعی فرورفته است(۱۲) و مادر اوستا به جای دشت پیشانسی دره پیشین آمده است(۱۳)، گویا بدینگونه به روایت اوستا و متون پهلوی و گرشاسپ نامه چنانکه گفتیم گرشاسپ یا فرایزدی بوده مگر یا در اثر دل باختن بر پری اهریمن زاد کابلی یا به علت کشتن آتش که از مقدسات اوستایی و گو یا پسر اورمزد است فرایزدی را از دست داده و مغضوب اورمزد واقع شده است. در روایات پهلوی مباحثهٔ اورمزد وگرشاسپ به تفصیل تمام آمده است.

در این مباحثه «اورمزد در حضور زردشت با روان گرشاسپ پرخاش میکند و از انکه آتش را کشته سرزنش مینماید. گرشاسپ هم کارهای سودمندی که در این جهان کرده برای اورمزد بیان میکند و از و درخواست مینماید که بهشت برین را به وی ارزانی دارد. اردیبهشت فرشتهٔ نگاهبان آتش به سبب لغزشی که گرشاسپ به نسبت آتش روا داشته ازورود او به بهشت جلوگیری میکند و گوشورون فرشتهٔ نگاهبان چهارپایان در ازای نیکیهایی که ازگرشاسپ دیده مانع ورود او به دوزخ

(۹) اورمزد وگرشاسپ

(۱۰) ایضاً

(۱۱) ایضاً

(۱۲) ایضاً

(۱۳) حماسه سرایی در ایران، ص ۵۵۹

میشود . سرانجام با پایمردی وشفاعت زردشت توبهٔ گرشاسپ مورد قبول واقع میشود » (۱۳) .

اما اسدی هرچند به تکرار از فر گرشاسپ یاد میکند وحتی گرز و نیزهٔ او را بافر میخواند هیچ عملی ناپسند را به او نسبت نمیدهد، اورا میرنده میداند وداستان مرگش را چنین بیان میدارد :

چون از عمر گرشاسپ هفتصد و سی وسه سال گذشت روزی در بازگشت از نخجیر بیمار شد.از اخترشمار پرسید که از روزگار چه بهره ماندستش .ستاره شمار گفت که اگر تاده روز گزندش نرسد شادمان خواهد بود . گرشاسپ دانست که عمرش به سر رسیده است وپس از ده روز در اثر همان بیماری به مرگ طبیعی بمرد ودر زابلستان به خاکش سپردند .

بدینسان روایت اسدی در باب مرگ گرشاسپ باروایات متون اوستایی وپهلوی که اورا بی مرگ واز جاودانان دانسته اند وبه سبب لغزشی که مرتکب شده است آهو رامزدا اورا تارستاخیز به خواب اندر کرده است، که چون گیتی را بیداد وبیدینی فراگیرد وضحاك، که فریدون اورا در کوه دماوند به زنجیر دربند کرده، زنجیر بگسلاند، گرشاسپ از خواب بر خیزد،از ضحاك کین بکشد وجهان را ازداد ودین ونیکویی پر کند،تفاوت بسیاردارد .

همچنان پدر گرشاسپ اثرط وبرادرش گورنگ که دراوستا ومتون پهلوی او ور و خشیه و از دانایان ونخستین پزشکان وتهیه کنندهٔ عصارهٔ هوم دانسته شده ودر مباحثهٔ اورمزد وگرشاسپ گندرپ اورا کشته است، درگرشاسپ نامهٔ اسدی در اثر بیماری وبه مرگ طبیعی مرده اند . اما بسیاری از رزمهای گرشاسپ درکتاب اسدی با وصف تفاوتهایی که در نامهای دیوان وددان وپهلوانان وجایها و خصوصیات وجزئیات جنگها و اوصاف دشمنان وهمنبردان گرشاسپ دیده میشود باروایات اوستایی وپهلوی اساساً مطابقت زیاد دارد . منتهاد استانهای اسدی درگرشاسپ نامه بسیار تخیلی وشاعرانه وپر از اغراق ومبالغه وغالباً باورنا کردنی است،و بسیار ممکن است که اسدی مأخذی دیگر نیز به دسترس خود داشته که درتلفیق این داستانها از انها استفاده کرده است .

درزبان دری جز گرشاسپ نامهٔ منظوم اسدی طوسی اثری منثورو بزرگ به نام « کتاب گرشاسپ » از ابو المؤید بلخی نیز بوده است که درتاریخ سیستان وآثاردیگر چندبار از آن یادشده است ومؤلف ناشناختهٔ آن داستان گرشاسپ راهم ازکتاب گرشاسپ ابوالمؤید چنان به کوتاهی وفشردگی نقل میکند که گویا باتفاوت هایی درجزئیات،گرشاسپ نامهٔ اسدی مفصل همان گفتار مجمل ابوالمؤید باشد وچون این عبارات کهن وزیباست به جای آنکه داستانهای گرشاسپ را ازمنظومهٔ اسدی کوتاه کنیم همین گفتارابوالمؤید را ازتاریخ سیستان نقل میکنیم .

---

(۱۳) اورمزد و گرشاسپ .

.... وقصهٔ گرشاسپ زیاداست وبه کتاب اوتمام گفته آید. اما این مقدارابنجابسنده کردیم تا کتاب درازنگردد . اما ازبزرگی وفخراوی یکی آن بود که به روزگار ضحاك که هنوز چهارده ساله بیش نبود یکی اژدها را که چند کوهی (۱۵) بود تنها بکشت به فرمان ضحاك و پس از آن با اندك مردم زاولی . . . برفت هم به فرمان ضحاك بیاری بهرام هندی برفت وبهو را باد و هزارسوار وهزار پیل بگرفت وبکشت وهندوان وآن دیارهمه ایمن کرد، وپیرامن دریاءمحیط برگشت وآن جزیرهاوعجایبها بدیدواز آنجابه مغرب شدوکارکردها بسیار کرد، تاباز افریدون بیرون آمد پسرعم وی ـ وضحاك رابست وباز کسی فرستاد وگرشاسپ رابخواند وگرشاسپ برفت بانبیرهٔ خویش نریمان بن کورنگ بن گرشاسپ سوی آفریدون شد وآفریدون پذیرهٔ اوبازآمد وبرتخت نشاند ونریمان را اندرپیش تخت برکرسی زرین نشاند وباز اورا به چین فرستاد تاشاه چین راکه بفرمان افریدون زنهامده بود بگرفت وباهزار پهلوارزروجواهربه درگاه فرستاد بدست نریمان وخود بنفس خویش به چین بود ونامه کرد سوی افریدون که این مرد راگرفتم و بفرستادم واینجا ببودم تا او اینجا بیاید. اما خلعت ده وبازگردان وعفوکن که مرد محتشم است(۱۶) هیچکس این

(۱۵) اسدی این اژدهارا چندین بار چند کوهی دانسته است :

اگر کوه البرزیك نیمه اوست — سرش کنده گیراز که آکنده پوست...
گهی جا نوربد رو نده زجای — بسینه زمین دربه تن سنگسای...
سرش بیشه ازموی وچون کوه تن — چودودش دم وهمچودوزخ دهن
درآمد بدان دره آن نامدار — یکی کوه جنبان بدید آشکار
زدریا بدینگونه کوه آوری — جهانی ز رنجش ستوه آوری
نشسته نمودی چوکوهی بجای — چنان خفته چندانکه پیلی بپای
برو کارگر خنجر و تیر نیست — دم آهنج کوهیست نخجیر نیست

(۱۶) اسدی دراین موضوع چنین گوید :

سپهبد گزید این همه چارماه — یکی نامه فرمود نزدیك شاه
به فغفوردرسرکشی کارکرد — نشد رام وآهنگ پیکارکرد
سرانجام هم بخت شه بود چیر — درآمد سر بخت بد خواه زیر
همه بوم چین گشت برهم زده — بتان بر ده بتخانه آتشکده
به بند اندرون بسته هشتادشاه — ابا کوس زرین وگنجند وگاه
مگرشاه فغفورکش نیست بند — کشه بود وبندش ندیدم پسند
زگنجش یکی بهره برداشتم — دگر دست نابرده بگذاشتم
مگر شاه با مهر پیش آیدش — ببخشد گناه و ببخشایدش

ولایت را جزاو نتواند داشت و افریدون همچنان کرد و از انجا گرشاسپ به درگاه افریدون آمد و از انجا به سیستان آمد و نهصد سال پادشاه سیستان بود (اسدی عمر گرشاسپ را هفتصد و سی سال داند) و ضحاک را به روزگار او به سیستان هیچ حکم نبود و همه زابل و کابل و خراسان را که ضحاک داشت به گرشاسپ باز داشته بود. افریدون بر ولایتش زیادت کرد... گورنگ بیش از سی سال زندگانی نکرد و به روزگار گرشاسپ فرمان یافت و چون گرشاسپ به خدای پرستی مشغول گشت جهان پهلوانی را به نبیره خود نریمان که پسر گورنگ بود سپرد» (و گورنگ در گرشاسپ نامه برادر گرشاسپ است نه پسرش) .

واما کوتاه شدهٔ داستان گشتاسپ چنانکه دقیقی گفته است:

چون گشتاسپ پس از لهراسپ فرمانروا گشت در بلخ گزین به نیایشگاه نوبهار شد. یزدان پرستان دران روزگار نوبهار را چنان داشتندی که تازیان کعبه را این زمان دارند. گشتاسپ درانجا، چنانکه راه جمشید بود، سی سال خورشید را نیایش کرد. پس از آن به تخت پدر بر شد و به یزدان پرستی و دادگستری پرداخت. دران هنگام از ناهید دختر قیصر دو پسر آورد: یکی اسفندیار و دیگر پشوتن. از همه شاهان گزیت بستد، مگر ارجاسپ توران خدای که پندش نشنید و گزیتش نداد .

چون یکچندگاهی براین برآمد زردهشت ظهور کرد وخویشتن را پیامبر خواند. گشتاسپ و زریر برادرش و لهراسپ پدرش که به بلخ پیرگشته بود و همه سران بزرگ و پزشکان داناوگند آوران دین زردشت را پذیرفتند. بدینسان به یزدان پرستی روبت پرستی پراگنده شد.

برگشتاسپ فرایزدی پدید آمد ودخمه ها پر از نورمینو شد. سپس نیاشگاه آذر مهر برزمین بنیاد کرد وزردهشت سرو کاشمر را بر در آن نیایشگاه بکاشت .

زردشت پیر گشتاسپ را از پرداختن باژ به ارجاسپ تورانی باز داشت. نره دیوی ازین آگاه شد و به ارجاسپ تورانی خبر برد که پور لهراسپ به جای بت پرستی آیینی دیگر نهاده، و برتو لشکر همیکشد، سراسواران از صد هزار بیشتر است اگر خواهی همه را بهشت بیارم تا باوی پیکار کنی .

توران خدای از شنیدن این سخن زاند وهناك و بیمار شد. پس آنکه همه موبدان را بخواند وگفت که فرایزد از آریانا برفت. درانجا مردی سرسری به دعوی پیغامبری برخاسته گوید که از آسمان واز نزد خدای جهان آمده ام. خدا در بهشت برایم زند و استا نوشت. اهرمن را در دوزخ بدیدم. بدینسان گشتاسپ و پدرش و زریر برادرش وچشموان دبیرش دین آن پیر جادو را پژوهیده اند.

سپس ارجاسپ به گشتاسپ نامه نبشت که راه تباه گرفته و آیین نیاکان باز گذاشته ای. یکی پیر جادو بیراهت کرده است. این پیر مردم فریب دلت را از بیم و نهیب پر کرده است. چون نامه بخوانی سروتن بشوی و فریبنده را روی سیاه کرده به آیین پیشینیان برگرد.

اگراین پند بپذیری ازما به جانت گزند نیاید. زمین کشانی وترکان وچین همچون آریانا ترا باشد ونیز گنج وخواسته وکنیزکان فراوان فرستیمت . ورایدونکه این پند نپذیری به بندآهنین گران بسایمت. پس ازیک دوماه سپاهگران به کشورت کشیم. دریای آمورا به مشک بینبازیم وآب آنرا به مشک خشک کنیم وبوم وبرت رابسوزیم. سپاهت رابه ناوک بهم بدوزیم . زنان وکودکانرا بنده سازیم وپیران آریانا رابه بند افکنیم .

ارجاسپ نامه رابه دوجادو ـ بیدرفش ونامخواست ـ بداد تابه گشتاسپ برد وگفت تابه گشتاسپ بگویند که زردهشت رادرآتش افکند واگروی اهریمن وناسازگارباشد دبیراین نامه را پیش وی بخواند تاآنرا به شتاب پاسخ نویسد وازبرای دین خویش حجت بیارد. چون برهان اوبنگرم به اوبگروم واگر بیهوده باشد دروغش رانشنوم .سپس فرستادگان را باسیصد سوار جنگجوی و خنجرگذار به نزد یک گشتاسپ فرستاد.

بیدرفش ونامخواست ، درفش به سوی بلخ بامی کشیدند . چون از توران به بلخ آمدند به درگاه گشتاسپ شدند ونامهٔ ارجاسپ راکه به خط پیغوی بود به وی سپردند . چوگشتاسپ آن نامه را بازکرد برآشفت وپیچیدن آغاز کرد . جاماسپ وزیر ورهنمون خود را باگزینان وسپهبدان و مهان آریانا فراپیش خود بخواند . اوستا وزردشت وموبد اورابابرادر خویش جهان پهلوان زریر سپهبد که سالارگردان لشکرش بود بخواند . نامهٔ ارجاسپ سالار ترکان وچین را به آنان بازخواند وسخنان زشتش را بازنمود .

چون سالاران آریانا از پیغام ارجاسپ آگاه شدند زریر سپهدار و اسفندیار شمشیر ها از نیام برکشیدند وگفتند : هرانکو دین بهی نپذیرد واین دین راوهی نگردد وبه درگاه فرخنده گشتاسپ نیاید وسپان به خدمتش نه بندد جان از تنش به شمشیر برکنیم وسرش را به داربرکنیم .

سپس به دستوری گشتاسپ زریر وگرانمایه اسفندیار و جاماسپ دستور فرخنده کارپاسخی چنانکه درخور نامهٔ ارجاسپ بود نوشتند وبه دست فرستادگانش به وی فرستادند .

فرستادگان سپهدار توران به خواری وخاکساری از آریانا به خلخ رفتندوپاسخ نامهٔ ارجاسپ را به وی بسپردند . چون دبیر پاسخ نامه برخواند زریر نبشته بود که سخنانت راکه نه شنیدنی بود نه بنمودلی شنیدیم . تونیز خویشتن رنج میفزای وبه سوی ((کشور فرخ)) لشکرمیار که ماخودبه زودی باگردان نیزه دارو شمشیر زن ودین پذیر و هوشیار وشیرگیر و رزم ساز که جهان آنانرا ازرنج وآز نه فرسوده ، چون به روز نبرد جوشن پوشند ازچرخ برین گرد برآرند ، باد وسپهدار گزیده زریر واسفندیار، که چون قبای آهن دربر کنند به خورشید وماه پای اندوآرند بهه کشورت

فرستیم . تو دریای آسو نه مشك مینباز که من درگنج خشك خواهم گشود واگرخدای بخواهد به روز نبرد سرت را به‌زیر پای اندر آرم .

چون ارجاسپ پاسخ پیام خویش بشنید به خشم اندر شد . سپهدار راگفت تالشکری بزرگ ازگز یناان تورا نزمین گرد کند : ارجاسپ به دوبرادر خودکهرم واندیرمان کوس وپیل ودرفش و سیصدهزار سوار نبرده بداد وپهلوان دیگرچون‌گرگسار ، بیدرفش، خشاش ، هوش دیور و تبه را زیرفرمان شان بداشت . خویشتن درقلب لشکرجای گرفت وبه سوی آریانا تاخت . غارت همیکرد ، کاخ همیسوخت ودرختانرا بابیخ وشاخ همیکند .

چون به‌گشتاسپ آگاهی آمدکه‌توران سالار ازجای جنبیده و از مرز آریانا گذ شته است مرز داران خودرا به‌نامه به‌درگاه فرا خواند ولشکر گشن ، هزار ، هزار ، به درگاهش فرا زآمد . فرمانروای آریانا درگنج بگشاد . ازبسیاری درفشها ونیزه های کارزار پان توگفتی درخت ار برکوهسار رسته یانی در نیستان به‌وقت بهار سر برآورده است .

گشتاسپ ازبلخ بامی به جیحون رسید . ازجاماسپ دستورخویش که سرموبدان وپاك تن وپاکیزه جان ودرستاره شناسی گرانمایه ورهنمون‌بافرهنگ ودانش بود در چگونه گی آغازو انجام جنگ پرسید . جاماسپ که راز های نهانی وا-یدانست دژم گشت وگفت : ایکاش ایزداین‌خرد وهنر به من‌ندادی ؛وازچگونه‌گی نبرد چنین پیشگویی کرد که در این جنگ به مردم آریا نا وتورانیان‌گزند فراوان رسد . بسیار پسران بی‌پدر وپدران بی پسر شوند.اردشیر وشیدسپ و نیو زار پسران تو وزریر برادرت وگرامی پسر من کشته شوند . چو ن‌گشتاسپ این بشنید گرز زرینه از دستش بیفتاد وبیهوش‌گشت.مگر جاماسپ پندش‌گفت وبه پیکار دلیرش گردانید .

چون رزم گشتاسپ وارجاسپ‌در پیوست پیشگویی جاماسپ‌درست‌آمد.اردشیرو شیروشیدسپ ونیو زار پسران گشتاسپ وزریر برادرش وگرامی پورجاماسپ درجنگ کشته شدند .

وکشته شدن گرامی چنان بود که چون باری سپاهیان آریانا وتوران ازدوروی‌درهم آویختند دران گیرودارو‌شورش درفش‌آریانا، که همان درفش فروزندهٔ کاویان بود،ازپشت پیل‌برزمین بیفتاد. گرامی‌پورجاماسپ چون آن درفش لعل رنگ را افگنده دید ازباره فرود آمد . آنرا ازخاك‌برگرفت، بیفشاند وخاکش راپاك بسترد . چون گردان چین اورا بدید ندگردش بگرفتند و دستش به شمشیر بینداختند . گرامی درفش فریدون به دندان گرفت وبه‌یك دست گرز همیزد تا آنکه دشمنان او را بکشتند وبه خاك‌گرمش بیفگندند .

گشتاسپ‌چون از کشته شدن زریر آگاه‌شدازاسپ‌فرود آمد و بنشست و به لشکر بگفت کدام

شمرکین لرخ زریر را میستاند . هرکس دراین راه پای پیش نهد دخترم همای رابه وی خواهم داد.

چون اسفندیار پورگشتاسپ ازکشته شدن اودر خود زریر آگاه شد دست بردست زدو نوحه کرد . سپس درفش به دست بگرفت وبه آزادگان چنین گفت :

نگر تا چه گویم نکو بشنوید	بدین خدای جهان بگروید
نگر تا نترسید از مرگ و چیز	که کس در زمانه نماندست نیز
نگر تا نبینید بگسر یختن	نگر تا نترسید از آویختن
سر نیزه ها را به رزم افگنید	زمانی بکوشید و مردی کنید

سپس بابستور پورزریر به جنگ ارجاسپ رفت وبیدرفش دیورا به کین زریر بکشت و درفش کاویانی را بانکور نگ اسپ زریر وسلاحش ازوی باز بستد . ارجاسپ خود از کارزار بگریخت . مهتران لشکرش ازاسفندیار امان خواستند وبخشایش یافتند .

گشتاسپ سپس به آریانا بازگشت وبه بلخ رفت . در آنجا نیایشگاهی بنا وآنرا «خان گشتاسپی» نام کرد . جاماسپ را درآن به موبدی گماشت . سپس اسفندیار را برای انتشار دین بهی فرستاد . اسفندیار به روم وهندوستان رفت ودین بهی را بیاراست و از سالاران جهان باژگرفت . پدرش او را سالاری خراسان داد. چون چندی براین برآمد سرکشی گرزم نام که کین اسفندیار در دل میداشت به گشتاسپ گفت که اسفندیار میخواهد تراببندد وجهانرا زیردست کند . گشتاسپ و زیرخود جاماسپ را بانامه نزد اسفندیار فرستاد و او را به درگاه خواند . چون اسفندیار به بلخ نزد پدررفت ،گشتاسپ او را به زنجیر کشید و درگنبدان دژبه بندافکند . وخود به زابل نزد رستم وزال رفت تادین بهی را به آنان بیاموزد .

گشتاسپ دو سال در زابل ماند و لهراسپ پدرش در بلخ فرماندهی میکرد . چون ارجاسپ آگاه شدکه اسفندیار در بندوگشتاسپ در زابل و بلخ به دست لهراسپ پیراست به کین خواستن برخاست . ستوه جادو را به بلخ گزین به پژوهندگی فرستاد . ستوه چون بلخ را از اسفندیار تهی یافت شاد شد و نزد خاقان رفت و او را ازکار اسفندیار آگاه ساخت . ارجاسپ سواران کشورش را فرا خواند .

در اینجاگشتاسپ نامهٔ دقیقی به پایان میرسد و فردوسی داستان گشتاسپ و پسرش اسفندیار را دنبال میکند .

در آثار زردشتی یعنی اوستا وکتابهای پهلوی به نام وکارنامه های گشتاسپ و دیگر پهلوانان گشتاسپ نامهٔ دقیقی مانند لهراسپ و زریر و اسفندیار و جاماسپ و ارجاسپ تورانی

و اندیرمان وکهرم وکتایون زن گشتاسپ که در اوستا هوتاوس ضبط گردیده به تکرار برمیخوریم.

در بخش گاثاهای اوستا و در آبان یشت و یشت نهم و یشت چهل و نهم وزا میادیشت از گشتاسپ یاد شده و یشت آفرین پیغمبر زردشت وو یشتاسپ یشت به بیان کارنامه های گشتاسپ اختصاص داده شده است.

درجملهٔ متون پهلوی کتابی است به نام ایاتکار زریران و این کتاب که از پهلوی اشکانی برگردانیده شده است گاهی به نام «شاهنامهٔ گشتاسپ» خوانده شده و داستان جنگ گشتاسب با ارجاسپ که دقیقی روایت کرده است با این کتاب با رابطه دانسته شده است.

در بارهٔ کارنامه های اسفندیار پورگشتاسب که دقیقی آغاز کرده و فردوسی به پایان رسانیده است در کتابی که به نثر پهلوی بوده و سکسیران یا سکسیکین نامداشته اخبار اسفندیار به تفصیل آمده بوده و مسعودی درمروج الذهب از ان یاد میکند. عبدالله بن مقفع کتابیرا از پهلوی به عربی برگردانیده بود که مسعودی به نام کتاب البنکش ضبط کرده است. دراین کتاب نیز که مارکوارت آنرا «پیکار» خوانده است، داستان اسفندیار و جنگهای وی با تورانیان وزابلیان آمده بوده است. درکتاب معروف دینکرت، جلد هفتم، ازگشتاسپ وگرشاسپ هر دو به تفصیل سخن رفته است. بند هشن یکی دیگر از آثار پهلویست که از کارنامهٔ گشتاسپ و دیگر فرمانروایان کیانی درآن سخن گفته شده است. درمتن پهلوی اردای ویرافنامه نیز نام گشتاسپ آمده است وازجمله دراین عبارات« بورزید اندیشهٔ نیک، گفتار نیک، کردار نیک وهم به آن دین باشید که زردشت سپیتمان ازمن پذیرفت وگشتاسپ در جهان روا کرد.»(۱۷) ودقیقی عین موضوع را چنین بیان کرده است:

که آنجا کند زند و استا روا کند سو بدان را بدان بر گوا

همچنان درکتاب اردای ویرافنامهٔ منظوم از زردشت بهرام پژدو که به زبان دری در نیمهٔ دوم قرن هفتم هجری نوشته شده است درین ابیات نام گشتاسپ آمده است:

که آن دینی که یزدان گفت زردشت بدان دین گشت شه گشتاسپ هم پشت(۱۸)
هم ازگشتاسپ شه از سوی مادر از این تخمه نباشد هیچ بهتر (۱۹)
شد آن ایام چون ایام پیشین که در ایام شه گشتاسپ بهدین(۲۰)

درمینوی خرد درضمن کارنامه های جهانداران کهن اعمال گشتاسپ نیزروایت شده است.

۱۷، ۱۸، ۱۹ و ۲۰- ارداو یرافنامهٔ منظوم زردشت بهرام پژدو، چاپ دکتر رحیم عفیفی، چاپخانهٔ دانشگاه مشهد، ۱۳۴۳، ص ۵۲ و ص ۳۰۰ و ص ۱۰۵ علی الترتیب.

نام گشتاسپ دراوستابه‌صورت ویشتاسپه، درپهلوی ویشتاسپ آمده ویونانیان آنراهیستاسپس گفته اند، ومعنای آن دارنده اسپ رمنده‌است. این نام درعربی‌بشتاسف وویشتاسف‌شده است . ازپدر گشتاسپ لهراسپ دراوستا یك بار به تلفظاوروت اسپه که‌معنای آن‌دارای اسپ‌رمنده است یاد شده است . دقیقی کارنامه های لهراسپ راچندان یاد نمیکند ولی‌فردوسی داستان‌اورا آورده‌است.

درنوشته های‌بیستون از فارسی باستان‌ویشتاسپ نام‌پدر داریوش نیز ذکر شده است که البته کسی‌دیگر وجز گشتاسپ پهلوان دقیقی‌نامه‌است . دراوستا گشتاسپ به صفت « مزدا پرست وپیرومنش پاك وراستی ودارای اسپان‌رمنده وفرکیانی دانسته شده‌است که‌به‌یاری فر، اندیشه وگفتار و کردارخود راتابع‌دین‌بهی‌گردانید‌وآنرابه‌مقام بلند رسانید وبردشمنان خودتئریاوَنت‌و پشن وارجت اسپه(ارجاسپ) ازقبیله«خی‌یَن» واشت‌اوروَنت‌دروشی نیکه‌وشپینجه‌رشکه‌غلبه‌جست»(۲۱)

دقیقی‌نیزدر باب دینداری ویزدان پرستی گشتاسپ بااوستا همنواست وگوید :

بدان خانه شد شاه یزدان پرست	فرود آمد آنجا و هیکل ببست
بیگفند یاره فر وهشت سوی	سوی داور داد گر کرد روی
همی بود سی سال پیشش به پای	بدینسان پرستید باید خدای

ودرباب دادگستری اگویدو :

یکی داد گسترد کزداد اوی	ابا گرگ میس آبخوردی به‌جوی

دقیقی نیزمانند‌اوستا گشتاسپ را بافر میخواند :

پدید آمد آن فرهٔ ایزدی	برفت از دل بد سگالان بدی

وچون ارجاسپ توران خدای آگاه میشود که‌گشتاسپ دین زردشت گرفته‌به موبدان خود میگوید که فرهٔ ایزدی از آریانابرفت .

دقیقی همچنان کشورگشتاسپ (آریانا) وپایتخت آن‌بلخ را فرخ (بافر) وخرم‌وگزین و بامی ونامور میخواند :

به بلخ گزین شدبدان‌نو بهار	. . . .
شد از پیش‌او کینه وربیدرفش	سوی بلخ بامی کشیدش‌درفش
چواز بلخ بامی به‌جیحون رسید	سپهدار لشکر فرود آورید
به بستور گفتا که‌فرد اپگاه	سوی کشور نامور کش سپاه
چنین گفته بودی تورتا چند گاه	سوی کشور خرم‌آری سپاه

۲۱-حماسه‌سرایی‌درایران،ص۵۵۹.

اسدی در گرشاسپ نامه‌نیز ازبلخ بامی بدینگونه یاد میکند:

به فرخترین فال گیتی فروز — سپه راند از آمل شه نیمروز
سوی‌شبرخانه بـه شادی‌و‌کام — که‌خوانی‌ورا بلخ بامی به‌نام
بـه کیلف شد ازبلخ گاه بهار — وزان جایگه کردجیحون‌گذار
همه ماورا لنهر تـا مرز چیـن — شمردندی آنگاه تو ران زمین
از آموی وزم تابه‌چاچ وختن — زشنگان‌وختلان‌شهان‌تن به‌تن

دراوستا زریربرادر گشتاسپ به‌صورت زیری ویری ومنصف به‌صفت‌اسپ یئوذیعنی جنگی‌سوار آمده‌است. دقیقی‌این‌صفت‌اوستایی رابه‌شکل نبرده سواروسوار همواره بانام‌زریریکجایکار میبرد :

سپهدا ر کش نام بودی زریر — نبرده سواری دمنده چو شیر
نوشته در ان نامـهٔ شهریـار — برآهنگ مـردان نبـرده سوار
بـه جان‌زریر آن نبـرده سوا ر — به جان گرانمایه اسفند یـار
چه گویم چه کردم نگار ترا — که برد آن نبرده سوا ر تـرا
کجا اوفتاده است گفتی زریر — پدرم آن نبرده سوا ر دلـیر
دریغا گـوا خسرو ا مـهترا — نبرده سوار اگز یـده گـوا
نبرده بـرا درش فـرخ زر یـر — کجا زنده پیل آوریدی‌به‌زیر
زد انا سپهبد زریـر سـوا ر — زجاماسپ وز پورش اسفند یـار
از ایشا ن دوگرد‌گز یده سوار — زریر سپهدا ر و اسفند یا ر
جهان پهلوان آن زریر سوار — سواران تر کش بکشتند زار
به‌دین خدای و گو اسفندیار — به‌جان زریر آن گرامی سوار
و بستو ر پور زریر سوا ر — زخیمه خراسید زی اسپ دار
گرفته عمان تیغ ز هر اب دار — که‌انگند ه بدزو زریـر سوار

باشرح کوتاهی که‌از مقایسهٔ قسمتهایی ازگشتاسپ نامهٔ دقیقی و گرشاسپ نامهٔ اسدی با روایات کهن‌اوستایی وپهلوی آوردیم چنان مینماید که گویادقیقی واسدی هردو ازمنابع و مآخذ مشترك یامشابه که‌غالباً به‌نثر بوده وشاید قسمتهایی ازمأخذ دقیقی وفردوسی مشترك و ازاسدی همان کتاب گرشاسپ ابوالمؤید بوده‌باشد، استفاده نموده باشند .

فردوسی خود دراین باره اشاره‌هایی دارد،آنجاکه در باب دقیقی گوید :

چو از دفتر این داستانهابسی — همیخواندخواننده بر هرکسی

جوانی بیامد گشاده زبان — سخن گفتن خوب وطبع روان
به‌نظم آرم این‌نامه راگفت من — از و شادمان شد دل انجمن

ومعلوم است که «نامه» پی‌قبلا وجودداشته‌است ودقیقی به‌منظوم ساختن آن‌آغاز نموده،اما:

زگشتاسپ وارجاسپ بیتی‌هزار — بگفت وسر آمد براو روزگار
برفت اووایِن نامه‌ناگفته ماند — چنان بخت بیدار اوخفته‌ماند

به همین جهت هرچند ابیات‌دقیقی به‌نظر فردوسی سست و نادرست آمده است خود به نظم مکرر داستان گشتاسب وارجاسپ نپرداخته وهمان ابیات‌دقیقی رادر کتاب خودجای داده است.

واما اینکه‌گفتیم اسدی کتاب گرشاسپ ابوالمؤید بلخی‌رابه شعر برگردانیده است از عباراتی که‌تاریخ سیستان از کتاب‌گرشاسپ نقل‌نموده وماد راغازاین‌گفتار آورده‌ایم پیداست، زیراگرشاسپ نامهٔ اسدی درواقع تفصیل روایاتیست که تاریخ سیستان ازا بوالمؤید نقل کرده است .

امانامه بیکه‌مأخذ دقیقی وفردوسی بوده ونیز کتاب گرشاسپ خودمجموعه‌های‌دری روایاتی بوده اند که‌ازمتون کهن اوستایی وپهلوی‌وترجمه های آنهابه‌عربی و داستانهای شفاهی فراهم شده بودند که‌معروف ومستعمل ومروج بوده وگویندگانی مانندد قیقی وفردوسی واسدی‌نیزآنها رامیشناخته اندواسدی نیزدرسبب‌گفتن گرشاسب نامه‌به این‌نکته چنین اشاره میکند :

به‌یکماز یک‌روزنزد یک‌خویش — مرا هردو مهتر نشاندند پیش
بسی یاد نام نکو رانده شد — بسی دفتر باستان‌خوانده شد
ز هر گونه را بی فکندند بن — پس‌آنگه گشادند بند سخن
که فردوسی طوسی پاک مغز — بدا دست داد سخنهای نغز
به شهنامه گیتی بیاراستست — بدان‌نامه نام‌نکو خواستست
تو همشهری‌اورا وهم‌پیشه‌ای — هم‌اندرسخن‌چابک‌اندیشه‌ای
بدان هم‌ره از نامهٔ باستان — به شعر آر خرم یکی‌داستان

ودر بیان مردانه‌گی گرشاسب از دو«نامهٔ کردار گرشاسپ» یاد میکند :

زکردار گرشاسب‌اندرجهان — یکی‌نامه‌بد یادگاراز مهان
پر از دانش و پند آموزگار — هم از راز چرخ وهم‌ازروزگار
زفرهنگ ونیرنگ‌وداد وستم — ز خوبی وزشتی‌وشادی وغم
که‌چون‌خوانی‌زهردری‌اندکی — بسی‌دانش‌افزایدازهریکی...

تا آنجا که گوید :

اگر زانکه فردوسی اینرا نگفت   تو با گفتهٔ خویش کردانش جفت

گو یا اسدی از اینکه گو ید «اگر فردوسی نامهٔ کردار گرشاسپ رانگفت تو بگوی» متیقن است که فردوسی نیز از آن نامه آگاه بوده مگر به نظم کردن آن نپرداخته است .

علی‌ای‌حال، گشتاسپ نامهٔ دقیقی و گرشاسپ نامهٔ اسدی جز اینکه در بعضی موارد هر کدام باروایات اوستایی و پهلوی در باب کارنامه ها وخصوصیات بعضی از پهلوانان شباهتهایی دارند با همدیگر خودوجوه مشترکی چندان ندارند که قابل مقایسه باشند. شیوهٔ داستان پردازی دقیقی محکم و پراز هیمنه وخالی از تخیلات و پیرایه بندیهای شاعرانه و بنا بران نزدیك به اصل متن منثوری است که آنرا نظم کرده است. وصف صحنه هاوشرح کار نامه ها کوتاه، وقوع حادثه ها سریع وخالی ازحشو وزواید است. شاعرحتی نخواسته است تسلسل حادثات راتنظیم وطرح وقایع رادستکاری ومنسجم کند. مانند مترجمی درستکار حتی‌وقایع مکررورا نیز بازگفته است. اما اسدی دروصف اشیاء واشخاص وحادثات ازنیروی طبع شعری استفادهٔ اعظمی برده وگاهی چنان به توصیفهای درازوشاعرانه وزیبا پرداخته است که مخل تعقیب تسلسل داستان میگردد. از لحاظ مفردات لفظی دری هر دوغنی وپرمایه است اما گرشاسپ نامه ازجهت فزونی ابیات پرمایه تر است . دقیقی درهزار بیتی که گفته است جایی برای ایراد صحنه های بزمی نداشته ولی اسدی داستان عشق جمشید ودختر گورنگ زابلی را به نیکوترین وجهی پرداخته است. اسدی در ایراد مطالب حکمی و فلسفی و پند واندرز ونتیجه گیری از وقایع داستانهای فردوسی است اما دقیقی جزدو سه دار آنهم بسیار کوتاه از این گونه مطالب ندارد . درگشتاسپ نامه و گرشاسپ نامه نوعی از احساسات وطن دوستی دیده میشود . دشمنان در هر دو نکوهش میشوند و از دلیران آریاتا ستایش به‌عمل میآید . حتی دقیقی به‌دشمن فحش میدهد وارجاسپ وپهلوانان ولشکریانش راجادوودیوو بددین وپلید وپیرگرگ ودرنده گرگ میخواند . درگشتاسپ نامهٔ دقیقی پایتخت آریانا بلخ بامی است وگشتاسپ فرمانرواست . درگرشاسپ نامهٔ اسدی فرمانروا ضحاك است، پایتخت آریانا معلوم نیست. گرشاسپ ازطرف ضحاك درنیمروز (زابل، سیستان) فرمان میراند . در گشتاسپ نامه ارجاسپ تورانی برآریانا لشکر میکشد ولی سرانجام پس ازنبردهای سخت وخونین و کشته شدن پهلوانان ولشکریان بیشمار ازهردوسوی ارجاسپ شکسته میشود ومیگریزد وگشتاسپ به‌زابل نزد رستم به‌مهمانی میرود . اما درگرشاسپ نامه ضحاك به‌زابل به‌مهمانی اثرط میرود . گرشاسپ نیز باتورانیان میجنگد ولی این جنگ مانند جنگ گشتاسپ دفاعی نیست بلکه گرشاسپ خود به توران (چین) میتازد وباسالاران آنجا میجنگد . دقیقی تورانیان را جادو میخواند ولی اسدی ازجادویی

کردن آنان نیز داستانی دارد . درگشتاسب نامه صحنه های حوادث کارزارها بیشتر رد داخل آریانا است. دراین صحنه ها ازبلخ ، جیحون،نوبهار ، (گنبدان)دژ، طوس ،زابل ، زا بلستان ،آذر مهر بر زین وخراسان نام برده شده است . اما صحنهٔ کارنامه های گرشاسپ وسیعتر است ودرداستان اودرداخل آریانا ازآسوی، جیحون ، کالف (کیلف — کلفت) ، آب زره، البرز ،ایران (آریانا) ،باختر ،بلخ، داور ،دریای سند، دماوند ،زابل ،زابلستان ،زرنگ ،زم، سوبهار ،سیستان ، کوه شکاوند،سکاوند (هردو واقع درکابلستان)،شنگان ،شیرخانه،طوس،غور، کابل، کابلستان، کاول،نیمروز، هیرمند، بست یادشده است .

ازگشتاسپ نامهٔ وقیقی بلخی باآنکه شمارهٔ بیتهایش اندك وتوالی داستانها یش محدود است بساچیز ها میتوان آموخت . ازگشتاسپ نامه میآموزیم که نیاکان ما با تطمیع یا تخویف ازراه وآیین ومسلك وشرافت وحفاظت کشور ونوامیس ملی خوددست نمیکشیدند .

ارجاسپ درنامهٔ خویش گشتاسپ بلخی ومردم آریانا را بدینگونه تطمیع وتخویف میکند :

چو آگاهی تو سوی من رسید ... بر و زسپهد م ستارە بد بد
چو نامه بخوانی سر و تن بشوی ... فریبنده را نیز منمای روی
سر آن بند را ازمیان باز کن ... بشادی سی روشن آغاز کن
گرایدونکه بپذیری این پند من ... ز سرکان ترا نیز نا ید گزند
زمین کشانی و ترکان چین ... ترا باشد این همچو ایران زمین
بتو بخشم این بیکران گنجها ... که آورده ام گرد بسار نجها
نکو رنگ اسپان دا سمو ز ر ... به استامها در نشانده گهر
غلامان فرستمت با خواسته ... نگاران با جعد آراسته
ورایدونکه نپذیری این پند من ... ببینی گران آهنین بند من
سپاهی بیارم زترکان چین ... که بنگاهشان بر نتابد زمین
بینبارم این رود جیحون به مشك ... به مشك آب دریا کنم پاك خشك
بسوزم نگاریده کاخ ترا ... زبن بر کنم بیخ وشاخ ترا
زمینتان سراسر بسوزم همه ... کتفتان بنا وك بدوزم همه
زایرانیان هرچه مرد است پیر ... کشان بنده کردن نباشد هژیر
از ایشان نیابد فزونی بها ... کنم شان همه سر زگردن جدا
زن و کود کاشان بیارم پیش ... کنم شان همه بندهٔ شهر خویش

زمینشان همه پاك و یران کنم　　درختانش از بیخ و بن بر کنم

بگفتم همه گفتنی سر بسر

تو ژرف اندرین پند نامه نگر

چون نامه به گشتاسپ میرسد گزینان آریانا و اسپهدان وگوان جهان دیده وموبدان وجهان پهلوان زریر وجاماسپ حکیم وزیرو مشاور خودرا فرا میخواند ودربارهٔ نامهٔ ارجاسپ باآنان مشورت میکند وسپس میگوید:

که ناخوش بود دوستی با کسی　　که مایه ندارد زدانش بسی

پیام ارجاسپ جوانان آریانا راخشمگین میسازد، دقیقی این صحنه راچه خوب بیان میکند:

همان چون بگفت این سخن شهریار　　زریر سپهدار و اسفندیار

کشید ند شمشیر و گفتند اگر　　کسی باشد اندر جهان سر بسر

که نپسندد او را به دین آوری　　سر اندر نیارد بفرما نبری

نگیرد از و راه و دین بهی　　سر این دین به را نباشد رهی

به شمشیر جان از تنش بر کنیم　　سرش را بدار بر بر کنیم

سپس یك هیأت سه نفری تشکیل میشود تاپاسخ نامهٔ ارجاسپ رابنویسند:

زریر گرانمایه و اسفندیار　　چو جاماسپ دستور نا باکدار

ز پیش پدر رفتند هرسه بهم　　شده سر پر از کین و دلها دژم

نوشتند نامه به ارجاسپ زشت　　هم اندر خور آن کجا او نوشت

پاسخ نامهٔ متعرضانه وپرازبیم وامید ارجاسپ، مملواز احساسات ملی ووطنی است که ازآن عزم واراده ودلیری واسواری نیاکان مابه وضاحت نمودار است وایستاده گی جوانان ازخودگذر آریانا را در برابر تعرض نشان میدهد. دقیقی شاعر نکته سنج وبزرگ آنرا چنین بیان کرده است:

رسید آن نوشته فر و مایه وار　　که بنوشته بودی سوی شهریار

شنیدیم و دید آن سخنها کجا　　نبودی تو مر گفتنش را سزا

نه بنوشتنی بدنه بنمودنی　　نه بر خواندنی بدنه بشنودنی

چنان گفته بودی که من تادوماه　　سوی کشور خرم آرم سپاه

نه دو ماه باید زتو نی چهار　　کجا من بیایم چو شیر شکار

تو بر خویشتن بر میفزای رنج　　که ما بر کشادیم درهای گنج

بیارم زگردان هزاران هزار　　همه کار دیده همه نیزه دار

همه‌شاه چهر و همه‌ماهروی | همه سروبالا همه‌راستگوی
جهانشان‌نفرسوده از رنج وآز | همه شیرگیر و همه سرفراز
چوجوشن بپوشند روز نبرد | زچرخ برین بگذرانند گرد
ده‌زین‌اندرون‌گشته‌چون کوه‌سخت | کند تیغ شان کوه‌رالخت‌لخت
همه نیزه داران سمشیر زن | همه‌باره‌انگیز و لشکر شکن
همه‌دین‌پذیر وهمه هوشیار | همه ازدر یاره وگوشوار
ازایشان دوگرد گزیده سوار | زریر سپهدار و اسفندیار
چوایشان بپوشند زآهن قبای | به‌خورشید وماه اندرآرند پای
چوبرگردن آرند رخشنده گرز | همی تابد ازگرزشان فرو برز
چو ایشان بیاشند پیش سپاه | ترا کرد باید به ایشان نگاه
تو جیحون‌مینیا زعرگزده‌مشك | که‌مارا چه‌جیحون چه‌سیحون چه‌خشك

به روز نبرد اربخواهد خدای
برزم اندرآرم سرت زیر پای

گشتاسپنامه هرچند اثری حماسی وداستان رزم وکین است، دوستی صمیمانه بین افراد خانواده و دربین انسانها به صمیمی ترین لهجه یی دران تجلی کرده است.

دقیقی حالت گشتاسب رابه هنگام آگاه شدن ازمرگ برادرش زریر چنین شرح میکند :

چو آگاهی کشتن او رسید | به شاه‌جهان مرگی آمد پدید
همی‌گفت‌گشتاسپ کای‌شهریار | چراغ دلترا بکشتند زار
همه جامه تاپای بدرید پاك | بران‌خسروی تاج‌پاشید‌خاك
سپس گفت‌داننده جاماسپ را | چگویم کنون شاه‌لهراسپ‌را
چگونه فرستم سرسته بدر | چگو یسم بدان‌پیر کشته پدر
چگویم چه کردم نگار ترا | که بردآن نبرده سوار ترا

ودربارهٔ بستور پورزریر به هنگام مرگ پدرش چنین گوید :

بدانتاختن تا برا و رسید | چو اورا بدان‌خاك کشته بدید
بدیدش مراو راچونزدیک شد | جهان فرو زانش تاریك شد
برفتش دل وهوش‌وزپشت زین | فگند ازبرش خویشتن برزمین
همی‌گفت کای‌ساه‌تابان‌من | چراغ‌دل‌ودیده‌وجان من

بران رنج وسختی بپرور دیم		کنون چون برفتی بکه اسپردیم
همی لشکر و کشور آراستی		همی رزم رابا رزو خواستی
کنون کت بگیتی برافراخت نام		شدی کشته ونارسیده به کام

گشتاسپ در این ابیات باچه صمیمیتی به مردم خطاب میکند :

به دین اندرون بود اسفندیار		که بانگ پدرش آمد از کوهسار
که ای نامداران وگردان من		همه سرسرا چون تن وجان من
مترسید ازنیزه و گرز و تیغ		که ازبخششان نیست روی گریغ

وقتی لشکریان آریانا از تورانیان کین میستانند وارجاسپ از آوردگاه میگریزد و لشکرش بیچاره میشود اسفندیار برایشان می بخشاید :

چوترکان بدیدند کارجاسپ رفت		همی آید ازهرسویی تیغ تفت
همه سرکشانشان پیاده شدند		به پیش گو اسفندیار آمدند
کمانهای چاچی بیند اختند		قبا ی نبر دی برون آختند
بزاریش گفتند گر شهریار		دهد بنده گانرا به جان زینهار
بدین اندر آییم وخواهش کنیم		همه آذرانرا پرستش کنیم
ازایشان چو بشنید اسفندیار		به جان وبه تن دادشان زینهار
برآن لشکر گشن آواز داد		گو نامبردار فرخ نژاد
که ای نامداران ایرانیان		بگردید زین لشکر چینیان
که بس زاروارند و بیچاره وار		دهید این کسانرا به جان زینهار
بدارید دست ازگرفتن کنون		مبندید کس را مریزید خون
متازید واین کشته گان مسپرید		بگردید واین خسته گان بشمرید

از اینگونه درسهای انساندوستی وداد گستری وراستی ومخالفت بانیرنگ، در گشتاسپنامهٔ دقیقی بسیار است ولی به آنچه گفته شد بسنده میکنیم .

درفرجام باید گفت که دقیقی بلخی شاعری توانا ، ژرف اندیش ونیکو خوی است، ازاشعارش چنانکه فردوسی بزرگ اشارت کرده است خوی بد نمودار نیست . وی همچنانکه کین گرفتن از متعرض رامیستاید دلیری ومردانگی رادر دل آدمی می نشاند. چراغ احساس وطن دوستی ومردم پروری رادردل ودماغ خواننده روشن میکند. زینهار دادن به بیچاره گان وزار ماندگانرا تشویق میکند.

دقیقی نخستین بنیانگذ ارشعر حماسی وگزارندهٔ سرگذشت داستانی گذشته گان ماست زیرا

هر چند پیش از وی حماسه سرایان وتاریخ نگارانی بوده اند ولی متأسفانه آثار شان بما نرسیده است.وی می خواسته است تامردم خود را بیدار سازد.گذشتهٔ شانرا بیاد شان دهد تا حال خود را بهتر سازند واز اسارت وزبونی که از لحاظ فرهنگی واجتماعی وسیاسی دامنگیرشان شده بود خود را وار هانند ومردم نیز چنان میخواستند .

بدینسان می بینیم که مردم سرزمین باستانی ما آریانای بزرگ ـخراسان ،افغانستان ـ در خدمت به ایجاد تمدن وفرهنگ وعلم وادبیات این منطقه پیشتازاند.در تکوین کهنترین حماسه های ملی وشناساندن قهرمانان بزرگ داستانی که اعمال وکارنامه های همه به نحوی عبرت انگیز ودلاویز است سهم بزرگ داشته وحماسه سرایان بزرگ ما از دوره های ویدایی واوستایی گرفته تا نویسنده گان خداینامه ها وگرد آورنده گان شاهنامهٔ ابومنصوری وابوالمؤید بلخی و دقیقی بلخی وفردوسی واسدی ودیگران حقوق بزرگی بر ما دارند که باید با بزرگداشت آنان و بحث وفحص عالمانه دراحوال وآثار شان وچاپ ونشر کتب شان حقوق را ادا کنیم وراه ورسم علمی وفرهنگی وادبی شانرادنبال نماییم .

قیمت وقت

باد است غرور زندگانی	برق است لوامع جوانی
دریاب دمی که میتوانی	بشتاب، که عمر درشتابست

(سعدی)

نحمده و نصلی علی رسوله

نظری بر منابع شرقی

حکایات لافونتن شاعر قرن هفدهم فرانسه

۱۶۲۱-۱۶۹۵م

پوهندمل شاه علی اکبر

سر زمین های داستان آفرین مشرقزمین از زمانهای پیشین مهد پرورش قصص و افسانه های شگفت آور بوده است.آن داستانهانه تنها دریـن قطعه زمین پـابر جـامانده بلکه بسوی سر زمین ظلمات نیز سیر نموده و درآنجا باقیافه ها و اشکال دیگر اسباب سر گرمی مردمان را در مجالس فراهم کرده و هنر وادب آنان را غنی ورنگین ساخته است .

از میان آنهمه داستان سرایان مغرب زمین،شاعر معروف قـرن هفد هم فرانسه، لافـونتن نیز ازلآلی ادب مشرق بهره گرفته است وطوریکه خودش معترف است(۱)قسمت زیادی از امثال او از منابع شرقی اخذ گردیده است و وی ازاین استفاده' خود را گرویده و سپاسگزار میداند.

تا جاییکه بنده تحقیق کرده ام تاکنون(۳۳)حکایه ومثل شرقی را به طور یقین در جملهٔ امثال او یافته ام که ازآن جمله ۳۲ مثل را با اندکی اختصار باعین مفاهیم وعبارات گرفته است و در ده مثل دیگر تنها مفهوم را از منابع دری وشرقی اخذ کرده وقهرمان حکایت را تعییرداده است یا طوریکه یك قسمت از حکایه با روح شرقی آمده وقسمت دیگر را تغییر داده است .

حکایات آتی را عیناً نقل نموده به شعر درآورده است :

حکایات :

۱-از کلیله و دمنه:

۱-سگی که به خیال استخوان،طعمهٔ خود را از دهن رها کرد.

---

(۱)لافونتن،کلیات،کتاب هفتم،مقدمه ص ۱۱۷ .

ب ـ گرگ و صیاد

ج ـ دوطوطی، شاه وپسرش

د ـ گربه، را سوو خرگوش کوچک

ه ـ شوهر، زن و د زد .

و ـ تاجر، شریفزاده، شبان و پسر شاه

ز ـ گربه و موش .

۲ـ از انوار سهیلی :

الف ـ دو کبوتر .

ب ـ موشی که دختر شد .

ج ـ سنگپشت و دو مرغابی.

د ـ ماهیان وماهیخوار.

ه ـ زاغ، غزال، سنگپشت وموش .

و ـ دو دوست.

ز ـ انسان ومار(شتر سوارومار)

ح ـ مؤتمن خائن(موش آهنخوار)

ط ـ باز شکاری و مرغ خانگی

ی ـ خرس وباغبان

یا ـ دوتن ماجراجووطلسم .

۳ ـ از مثنوی :

قورباغه وموش(موش وچغز درانوار سهیلی).

۴ ـ مرزبان نامه:

روستایی ومار

۵ ـ ازگلستان: رؤیای یکی از پادشاهان مغل(شاه وگدا) .

۶ ـ از پنجه تنتره: خردر پوست شیر(در پوست ببر)

ونیز ده حکایه زیر را ازمنابع شرقی اخذ کرده ولی تنها معانی را اقتباس نموده.طرز تنسیق وتنظیم داستان وقهرمان حکایه را تغییر داده است .

۱ ـ از کلیله ودمنه : زنشیر فروش و کاسهٔ شیر.

این حکایه در کلیله ودمنه وپنچه تنترا بنام «زاهد خیالباف باد یک (کوزۀ) روغن و عسل وآرد» آمده است .

ب ـ روباه ونیم تنه چرمی : در کلیله ودمنه وپنچه تنتره (روباه وطبل جنگ) آمده است .

ج ـ دوجوانه گاو وقورباغه: درکلیله ودمنه وپنچه‌تنتره بنام دوقوچ (نخچیر) وشغال‌آزمند (روباه آز مند) آمده است .

۲ ـ از انوارالسهیلی :

الف ـ شبان وشاه : فریفته شدن زاهد بریاست وگمراهی ونابینا ومار .

ب ـ مرد ساعی‌ومردمتوکل : دوپسر پاد شاه حلب .

ح ـ گرگ و بره : داستان باز و کبک دری.

د ـ زاغ وروباه: در کلیله‌و دمنه‌وانوار سهیلی : بطی‌که درآب روشنی ماه دید، ودرلطایف الحکمه :زغنیکه به‌گفته غوك فریب خورد .

۳ ـ از مثنوی‌مولوی :زاغ مقلد عقاب : درمثنوی‌وانوار سهیلی کلنگی که تقلید باز کرد و بز یان رسید .

۴ ـ ازمر زبان نامه : پیر مردوسه جوان : در مرز بان نامه (پیر مردوخسرو)آمده است .

۵ ـ از امثال لقمان : ماکیا نیکه بیضه زر می‌نهاد :درشاهنامه‌ثعالبی هم آمده است .

۶ ـ پرنده بیکه باتیر زخمی شد،دراشعار ناصر خسرو بلخی بنام عقاب مغرور' آمده است .

چگونگی انتقال منابع :

الف ـ داستانهایی راکه‌ازکلیله ودمنه اخذ کرده بالوسیله پ ' پوسین راهب ایطالوی‌بوده است .آن شخص کلیله ودمنه ابن‌مقفع راکه دراواخر قرنها زدهم میلادی(حدود ۱۰۸۰ م) توسط سیمیون ست به یونانی ترجمه شده بود، از روی نسخه دست‌نویس مربوط به‌لیون‌الاسیوس درسال ۱۶۶۰ م به لاتین ترجمه نمود وبسال ۱۶۶۶ م در روم بزیرنام «حکمت هندیان‌باستان» بطبع رسانید . (۱)

۲ ـ داستانهای‌انوار سهیلی را داود صاحب اصفهان (داودسعید اصفهانی) به‌فرانسوی‌ترجمه کرده‌بود ودرسال ۱۶۴۴ م‌توسط کتابفروشی سیمیون پوژه درپاریس نشر گردید .

این کتاب را محتملا تهورنیه سیاح‌فرانسوی‌به فرانسه برده باشد.زیرا وی‌در سال ۱۶۸۹

(۱) محمد جعفر محجوب،درباره کلیله ودمنه،ص ۸۲ ، کلیات و امثال لافونتن صفحات ۶۵ ومقدمه ۳۰ .

وفات نموده یعنی شش سال قبل از لافونتن .ولافو نتن در سال ۱۶۹۵ زندگی را بدرود گفت (۱) ته‌وزنیه درسال ۱۶۰۵ بدنیا آمده بود ودر سنین بین ۳۰-۴۰ درو قت مسافرت خویش به مشرق آن کتاب را بپاریس برده باشد .این شخص سفرنامه یی نیز دارد که از سفر خود در ایران نبشته است *

۳ ـ قصص پنجه تنتره توسط سیاح دیگر فرانسوی، فرانسوه بر نیه (۱۶۲۰ -۱۶۸۸)طبیب اورنگزیب (فرمانروایی ۱۶۵۸ -۱۷۰۷م) به پاریس برده شد.وی بسال ۱۶۶۹ ازهند به فرانسه بازگشت ودرسال ۱۶۷۳ بالافونتن درمهانسرای مادام دوله سملیی بربرخورد .یادداشت های او درسال ۱۶۷۰ -۷۱ نشر گردیده بود .

۴ ـ بونه وانتور راهب ایطالوی(۱۲۲۱ - ۱۲۷۴م) نیز حکایتهایی از پنچه تنتره واترجمه کرده بود که مورداستفاده لافونتن قرار گرفت وامکان دارد ترجمه او پیش ازترجمه پوسین بدسترس لافونتن رسیده باشد. (۲)

۵ ـ پلانود :(۱۲۶۰ - ۱۳۱۰م) این شخص از آسیای کوچك و راهبی عیسوی بود . وداستانهای یونان باستان و لاتین را ازافواه گرد آورد وبنام قصه سرایان آن سرزمین ها در کتابی بنام «مجموعه ادبیات یونان و امثال ایزوب»گرد کرد.(۳)مگر این شخص بسیاری از امثال لقمان حکیم، حکایات مثنوی مولوی بلخی را بنام ایزوپ وفیدر ثبت کرده است. حکایت های پرداخته ایزوپ وفیدر تاآن زمان وحتی تا امروز بصورت کتبی بدست نیامده است وبعضی ازمتخصصان یونان و بیزانس موجودیت ایزوپ را دوران عصر (۶،۵ ق م) افسانوی مینگارند . (۴)

چون مولینا جلال الدین بلخی وپلانود دریك عصر و نزدیك همدیگر میزیستند بنا بر ان داستانهای او برای پلانود رسیده ووی آنهارا بنام ایزوپ ثبت کرده است.چنانکه(حکایه خواجه وامهان»مولینا عیناًدرسرزندگی ایزوپ درج شده است.وهمان صفات لقمان حکیم که درکتب سیرو تواریخ شرق درج است پلانود آنرا درباره ایزوپ آورده است. درحالیکه لقمان حکیم شخص واممی بود وکتابی داشت

---

(۱) لاروس ۱۹۷۱ص ۱۵۹۳، لاروس ادبی ص۳۴۲،امثال لافونتن، مقدمه ص ۳ .

* نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تبریز، مناسبات کلیسای روم با ایران ، ص ۲۹۲ - ۲۹۷، شماره ۹۵ - ۹۶ سال ۱۳۴۹.

(۲) لا فونتن ، کلیات ، ص ۱۲۲ .

(۳) همان اثر ص ۶۵ .

(۴) لاروس :ص ۱۰۷۳ (۱۹۷۱) ،دیمیتری وافتو پولوس ،متخصص ادب وتاریخ بیزانس، Robertفرهنگ اعلام، چاپ ۱۹۷۴ پاریس ص۹۰۶.تاریخ اخیتر، کامبریج سال ۱۹۳۴ .

بنام«مجلة لقمان»(۱)ولی ایزوپ‌را رافتو پولوس‌افسانوي میداند.واگربپذیر یم که ایزوپ‌موجو د بوده باشد ،زندگی اورا بین قرن۶و۵ق‌م میدانند وامثالش را در اوایل قرن‌چهارد هم‌از افوا ه‌گرد آورده اند .یعنی پس از یکهزار وهشتصد سال .قصص وامثال لقمان حکیم رادرسال ۱۲۹۹ م یعنی همان زمانیکه هنوز پلانودزنده بوددر اروپابدست آوردند که در آن‌نسخه موجو د دراروپابه تعداد چهل ویك حکایه پندواندرز مو جود است (۲)

بنا بران میتوان گفت که دراثر اشتباه یاسوء تفاهم یا عمد که پلانوددرین مور د داشته است بسیاری‌ازامثال‌وحکایات لقمان ودیگران را از مشرقزمین بنام ایز و پ ثبت کرد ه است و خطای اوسبب‌گردیده است تالا فونتن هم آنهارا ازمنابع یونان وروم بداند . نه تنها لا فونتن را این التباس به دیده پدید آمد بلکه محققان امروزه نیل های‌اوهم بهمین‌خبط گرفتار آ مده اند .

یك‌عده داستانهای مولوی ومولینا جامی (درهفت اورنگ وبهارستان)وقصص لطایف‌الحمکه درانوار سهیلی نقل‌گریده وبدانو سیله‌به اروپا رفتها ست .ملاحسین‌وا سظ علا وه بر امثا ل کلیله ودمنه ابوالمعالی تعداد زیاد حکایات‌مها بهارت ودیگر منابع‌رادرکتاب‌انواوالسهیلی ایزادکرد ه است .چون آنان قبل‌ازواعظ میزیسته‌اند یقیناً واعظ ازآنان اقتباس کرده‌است .(۳) .

۶—اندره‌دور یی:این شخص حکمران ناحیه مالزر در فرانسه بودوچون مر دی‌دانشمند بوده است ،درسال ۱۶۳۴ کتا ب «گلستان » سعدی (ره) رازیر عنوان «قلمرو گلها » به فرانسوی

۱- راجع به‌لقمان:ر ك:شاه‌علی اکبر شهرستانی،تحقیق‌منابع شرقی اشعارلا فونتن' صفحات ۱۸الف —۵ ۲:قرآن کریم ،تاریخ گزیده ،بوستان،تاریخ طبري ج ۱ ،طبقات‌ناصری ج ۱ ،دائرة‌المعارف اسلامی چاپ‌اول ،تاریخ الادب العربی،ملل ونحل،لطایف الحکمه ،تار یخ العرب المطول' مرآت المثنوی'بانگ‌نای،تاریخ العربي ومصادره جزء دوم ،قصص‌العرب، مروج‌الذهب، مصادر الشعر الجاهلی وقیمتهاالتاریخیه، تاریخ سیستا ن وغیره .

۲-خلاصة دایرة‌المعارف اسلامی‌چاپ ۱۹۵۳ لیدن ص ۲۸۹— ۲۹۰ .

۳- مثنوی:موش وچغزو زاغ ،شیروخر وروباه ،نخجیران‌وشیر،و غیره،هفت اورنگ: کلنگی راکه هوس‌شکا ر بود ،زاغ و کبوتر ،زاغیکه‌تقلید کبك‌نتوانست‌وروش‌خود ر افراموش کرد، مرغ ماهیگیر که بحیله‌ماهی میگرفت ،قاضی‌غریب که پادشاه بروخشم‌گرفت. . .و غیر ه .

ترجمه کرد. (۱) ولافونتن در امثال خویش «رؤیای یکتن از باشندگان مغل» را ازان اقتباس کرده وبشعر در آورده است. داستان مذکور در «باب اخلاق درویشان» (۲) عیناً موجود است.

انگیزه لافونتن در اقتباس از آثار شرقی:

چنانکه لافونتن درمقدمه نخستین کتاب خویش که درسال ۱۶۶۲ م نشر گردید، مینویسد: مرام اواز منظوم ساختن امثال تاثیر بیشترآن بر دوفن پسر لویی چهاردهم، اصلاح اخلاق واداب معاشرة اطرافیان وی بوده است. کاراوتا آن زمان درفرانسه بی سابقه بود. وی آن عمل را راهی جدیدمی پنداشت. هنگامیکه امثال پندآمیز واندرزهای مشرقز مین بدستش رسید بسیا راز مطالبی راکه تاآندم از نظر او پنهان بود براو روشن گشت وآنهارا بشعردرآوردوگویا به اشعار خود جانی تازه وروحی جدید دمید (۳)

لافونتن نکته های پند آمیزخود رادرخلال حکایات ایرادمی نماید وگاهی نتیجه رابه همان مرام اخلاقی پایان میدهد، امثال رابشکل طنزوکنایه بر ای توبیخ خیره سران بکار می برد. (۴) اواز هر جا: یونان، لاتین، شرق وهرجایی که دستگیرش میشود بدنبال مطلب خود می پوید وحکمت می جوید واثرخودرارنگین ونمکین میسازد واز هر دهن سخنی وازهرچمن سمنی گردمی آرد.

لافونتن حتی برمسایل فلسفی نیزدست می یازدوعقیده «تناسخ وحلول» و«دورو تسلسل» (۵) را ازخلال نبشته هاوآثار هندی بیرون می کشد وآن راباافکار وعقاید «فیثاغورس» مقایسه و مقارنه میکند وبرآن خرده میگیردوابراز نظر میکند. (۶)

۱- امثال لافونتن، مقدمه ص. ۳، چاپ ۱۹۵۹ پاریس.

۲- کلیات سعدی، چاپ اقبال ۱۳۴۲ تهران.

۳- لافونتن، کلیات، مقدمه ص ۶۵.

۴- رك: شاه علی اکبر، تحقیق منابع شرقی اشعار لافونتن، حکایات: سنگ پشت ودو مرغابی، گربه وموش، قورباغه وموش، خرس وباغبان.

۵- درین باب رجوع کنید به: الاضواء علی مبادین الفلسفه... ازاستادفقیدصلاح الدین سلجوقی چاپ مصر، ص۳۲، عبدالکریم شهرستانی: ملل ونحل، چاپ ۱۳۵۰ چاپخانه اقبال ص. ۴۵، ناصر خسرو: زادالمسافرین چاپ ۱۳۴۱ ص۳۲۳، الادیان والمذاهب المعاصره ص ۵۴.

۶- لافونتن: امثال، کتاب ۱۲ حکایه ۱۲ ص. ۴۸۰-۴۸۱.

وجود عقیده برهمن های و بشنویی که ازقرن هشتم قبل ازمیلاد درهند شایع گردید(۱) درآثار آریه های قدیم نیز دیده میشود وداستان «زال وسیمرغ» نمونه یی از آن است که قبل ازظهورزردشت (هزارسال پیش از میلاد، درباختریا بخدی، بختی)وجود داشته است. (۲)

چنانکه ازپنچه تنتره وپنج داستان کلیله ودمنه پیداست برهمن ها درحکایات کرتکاودمنکا کوشیده اند تا در خلال آن عقاید خویش را القا نمایند (۳)

در داستان های: «موشی که دختر شد»، «باز، شاه وصیاد» و«دختری که بامار ازدواج کرد»(۴) وغیره این اندیشه را بازگفته است.

بنا برآنطوریکه علامه ابوالفتح عبدالکریم شهرستانی در کتاب «الملل والنحل»(ص ۱-۲۶۲م) گوید وعقیده براهمه رابصورت نیکوشرح دهدودر (ص ۳۶۳م)ازقول ارسطو سخنی ازعقاید شان بیان میدارد که با «قصه موشی که دختر شد» و « شغال زاهد» و «شیرسازان» کاملا مطابق است که در کلیله ودمنه آمده است. وشهرستانی برطرزتفکربراهمه ولافونتن در شعرخود تقرب انسان رابه آفتاب انتقاد مینمایند. (کلیات، کتاب نهم حکایه هفتم، ص ۳۴۲).

علامه شهرستانی گوید: فلانوس شاگرد فیثاغورس به هند رفت و به اشاعه افکار او پرداخت. وبرهمنان ازافکار اومتاثرگردید. (ص ۵۸-۴۹ دم) .

ولی فیثاغورس حکیم یونانی درقرن ششم قبل ازمیلاد زندگی میکرد وعقیده نسخ که لافونتن آن را Mètempsycose نامیده است چگونه دران زمان به برهمن ها انتقال نموده باشد ؟ درحالیکه این عقیده درقرن هشتم قبل ازمیلاد درمیان هندیان پخش گردیده باشد (۵) و ازروابط انسان با حیوانات در اوپانیشاد ذکرداده شده است. (۱)وبعضی ازآثار دیگر پیدایش آیین برهمن رابه قرن دهم قبل از میلادنسبت میدهد. (۲) لافونتن در حکایه ((دودوست)) وجود دوستان یکدل را در کشور خیالی

۱- الادیان والفرق والمذاهب المعاصره، تالیف عبدالقادر شیبه الحمد استاد جامعه مدینه منوره، چاپ جده ص ۵۴.

۲- فردوسی، شاهنامه، ج اول، داستان به دنیاآمدن زال ص ۸۴، ۹۴ از انتشارات امیرکبیر.

۳- دوکتور طه حسین، الف لیلة و لیلة ص ص ۹۰-۱۹۵، ۱۲۹-۲۱۳

۴- دکتور ذاکر حسین، منتخب پنچه تنتره، سال ۱۹۶۵، چاپ دهلی،

۵- الادیان والفرق والمذاهب المعاصره ص ۵۴-۴۹،

(۱، ۲)- (درج ص ۶۶).

مونومو توبه مي جوید وگویاباحافظ همنواست که میگوید:

وفا ز کس مه طلب ورسخن نمی‌شنوی بهرزه طالب سیمرغ و کیمیامیباش

عقائدو آراءدر بارهٔ منشأ امثال:

درآثاراروپایی حکیم هندی را «بیدپای» «وبیلپای» نوشته‌اند (۳) وواعظ کاشفی گوید: ازاهل خبره شنیدم که نام آن حکیم ((هتی پات)) است به معنای (حکیم مهربان(۴) واصل آن «ویدیا پتی» است. یعنی «حکیم دانا» (۵) طبق تصریح مولف پنچه تنترهٔ نام مولف آن کتاب «ویشنو شرمه» میباشد. (۶) ویرا بنام «بشن سرمه» هم آورده‌اند. این اسم ازدوجزومرکب است: جزء اول «ویشنو یابشن» است بمعنای «نگهبان جهان» (۷) وجزءدوم «شرمه، شرمن» است که درنسخ دری و عربی کلیله و دمنه «شایع» شده است. درآثاردری وعربی نام موانف را «بیدبا» و «بید پا» نبشته‌اند و معنای آن «صاحب دانش». است(۷)

لا فونتن درمقدمه کتاب هفتم خویش که برای مادام دو مونتسپان نبشته است چنین میگوید: «فقط ازلحاظ حق گزاری باید بگویم که قسمت اعظم این کتاب را از بیلپای حکیم هندي گرفته ام. کتابش به بسیاري از السنه عالم ترجمه گردیده است. مردم کشور فرانسه آن حکیم وکتابش را خیلی قدیم میدانند و به مقایسه باایزوپ آن را کهن تر می بندارند، اگرهمین ایزوپ لقمان حکیم نبوده باشد، بیدپاي ازایزوپ پیشتر و دیرین تراست....» (۸)

بهنود بن سحوان مشهور به علي بن الشاه الفارسی که درقرن هفتم هجري میزیست (۹) درمقدمه کلیله و دمنه ترجمه ابن مقفع (چاپ ۱۸۸۸ م بیروت) راجع به حملهٔ اسکندر کبیر بر «فور Porus» شاه هند و پیروزي وبخد عه حربی اسکندر داستا نشیرین دارد (۱۰). هموگوید مردم قنوج بر کسیکه اسکندر اوراحب وکیل و نایب خویش گزیده بود. شوریدند ورایی دیگرازدخمه رایان قدیم خویش

۱-اپند و شیکهر، پنچه تنترد، مقدمه - دکتور روان فرهادی، سرو دنبایش، مقدمه ص ۱۱۲، از نشرات مجله ادب ۱۳۵۴

۲- کلمورژنرال، ج اول ص ۹۶ ازنشرات وزارت مالیه فرانسه.

۳-درآثارلافونتن مکررتذکررفته. ۴- واعظ کاشفی، انوارسهلیی، چاپ امیرکبیر ص ۶۰-

۵- پنچه تنترا، مقدمه. ۶- پنچه تنترا، مقدمه مجله ادب سال ۱۸ شماره ۵-۶ ص ۲۳-(۷) لا روس، اعلام، ص ۱۶۳۷ - «۷» المنجد «اعلام ص ۱۰۷.

۸-لا فونتن، کلیات، کتاب ۷ حکایه اول ص ۱۱۷، (۹) ابن مقفع، کلیله و دمنه، به تصحیح و تنقیح خلیل الیازجی طبع ۱۸۸۸ بیروت، مقدمه. (۱۰) همان اثر

گزیدند. و کلیله و دمنه در عصر آن شخص که او را «دبشلیم» میگفتند تألیف گردید (۱). «دبشلیم» معرب یا ابدال «دیو شرمن» میباشد.

اگر سخن کیث را مدار اعتبار بدانیم که میگوید: کتاب پنچه تنتره در زمان فرمانروایی خاندان «گوپتا» تالیف گردید و در آن عصر سنسکریت زبان دینی و درباری هند بود. (۲) پس تأثیر عقاید وافکار یونانی هم مورد پرسش وسبا حثه می‌آید وگفتهء علامه شهرستانی هم مصداق پیدا می‌کند. مگر بنابه گفتهء ایندو شیکهر مترجم پنچه تنتره، این کتاب به مکتب نیتی شاسترا (سیاست و روش عاقلانه در روش و اصول زندگی) متعلق است. و ابواب لاحق آن را برزو یه طبیب از کتاب سها بهارت ترجمه و با آن ضم کرده است. (۳)

قرار گفته مولف «کتاب اسکندر کبیر»، اسکندر بسال ۳۲۷ ق م به هند حمله کرد و بسال ۳۲۵ ق م ازهند بسوی بابل بسیج کرد. و کیث گوید: کلیله ودمنه بسال ۳۰۰ ق م تالیف گردیده است.

واگنر دانشمند المانی گوید: افکار هندی اقتباس وتقلید رانمی پذیرد ودارای حساسیت خاصه است. هندومشرقزمین گنجینه افسانه هابوده است. (۴)

دکتور طه حسین در کتابی که تحت عنوان «الف لیلة ولیلة» تالیف کرده و در آن داستان ((هزار و یک شب)) را ازنگاه های گونه گون تحلیل وتفکیک نموده است درفصل چهارم ((موضوع الحیوان فی اللیالی)) چنین میگوید: «قصص حیوان را درهزار و یک شب بدو دسته تقسیم می نماییم: اول آنکه حیوان درحکایتی شخصی ازشخصیت های قصه رامی سازد وحرف می‌زند، قسم دوم آنکه حیوان تنهادر آن «رمز» است که دراعتقادات دینی همچنان است. قسم نخستین آن برای پند و اندرزبکار می رود. قصه حیوان برای موعظه درادبیات عربی کتاب کلیله ودمنه است وآن بهترین مثال است. و درادب فرانسوی قصص لافونتن بهترین نمونه آن است». لطایف الحکمه ومرزبان نامه وجواهرالاسمار

۱- ایضا. ۲- آرنورب، کیث: تاریخ ادبیات سنسکریت، اکسفورد ۱۹۴۸ ص ص ۳۵۲ - ۳۵۳ - فرانك ولا پیسکن: اسکندرکبیر، چاپ لندن ۱۹۷۳ ص ۱۸۸-۱۹۸

۳- مجله ادب سال ۱۸ شماره (۵-۶)، پوهاند میرحسین شاه، مآخذ کلیله ودمنه ص ۲۱ - ۴۳. محمد جعفر محجوب، درباره کلیله ودمنه، ح ۷ ص ۲۲، پنچه تنتره، چاپ ۱۳۴۱ دانشگاه تهران مقدمه.

۴- محمد جعفر محجوب، درباره کلیله ودمنه، ص ۱۲ ودکتور ایندو شیکهر، پنچه تنترا، مقدمه

و چهل طوطی از داستان ها وحکایات بسیار زیبا ونمونه بسیار گویا ودلپسند این جنس حکایت است درزبان دری.

اما بکار بردن حیوان به شکل «رمز» طوری است که آنرا لباس شخصیت می پوشانند تابدان اغراض اداگردد وصفات مشهورآن حیوان برای افاده رمز بکار می رود. مثلا کبو تر را برای تسبیح وگاو را برای حمل زمین و مار را برای رمز عذاب برگزیده اند . اینگونه قصص جزء کتاب هزارویک شب است واینها غالبا منشا هندی دارند یا لااقل بروحیه هندی ایجاد گردیده اند،(۱)

بعضی از اروپائیان ازقبیل ارتور کریستانسن ،ا. وبر A Weber و تیودور بنفی باختصاص قصص به مبدأ هندی شك و تردید دارند و گویندقصص یونانی در قصص هندی دخیل گردیده است . (۲)ولی چنانکه گفتیم وجود گوینده وگرد آورنده نخستین قصص و امثال در یونان یعنی ایزوپ در آن عصر مشکوك است و حتی متخصصان یونانشناس نیز او رابنظر کا ملا شك و ریب می نگرند . (۳)

ابن ندیم منشأ داستان ها و امثال حیوانات را فارس میداند و بزمان شاهان اشکانی می رسا ند . ولی طوریکه گفتیم اینگونه امثال و داستانها به اواخر قرن یازدهم قبل از میلاد می رسد وآ نهم به بلخ واز طرفی شعرای بزرگ ما همچون ناصرخسرو بلخی ،مولینا جلال الدین بلخی و مولینا کمال الدین عبدالرحمن جامی از قصص حیوانات برای اندرز واستنتاج درراه عرفان وتوحید کارگرفته اند وهر داستانی را که ایراد نموده اند در اخرازآن نتیجه بسیارنکو برای رهبری مردمان بسوی حق وحقیقت استخراج کرده اند .

مسعودی در مروج الذهب از زبان «دوبوم» در زمان بهرام گور (فرمانروایی از۴۲۱تا۴۳۹ میلاد) حکایتی شیرین دارد وازآن برای توجیه وتوجه بعدل و داد وباخبری ازحال مردمان بهره میگیرد . (۴)

بهرحال امثال وقصص از زبان حیوانات کم یابیش درهمه ملل وجود داشته است مگرقدامت آن در سرزمین افسانه پرداز هند ثابت است . وطوریکه تحلیل کردیم مذهب «جین» که در قرن

---

۱ ـ دکتور طه حسین: الف لیلة ولیله ،فصل چهارم،موضوع حیوان در هزارو یک شب، ص ۲۱۴ ـ ۲۱۶ چاپ مصر.

۲ـ شاه علی اکبر، تحقیق منابع شرقی اشعارلافونتن ص ۴۱ ـ ۴۶.(۳) رانتوپولوس ،ادب وتاریخ یونان،رو بر(فرهنگ)اعلام، چاپ ۱۹۷۴ پاریس، ص ۹۰۶ .

۴ـ مسعودی،مروج الذهب ج اول ص ۱۵۷ مطبعه البهیه المصر یه .

ششم قبل از میلاد بوجود آمد(۱) و اساس آن بر عدم تشدد و اختیار تقشف استوار است. نیز در حکایات کلیله و دمنه مثلا در (مثل شیر و صیاد)، (شغال زاهد که از خوردن گوشت ذبیحوة پر هیزمیکرد) و (سگی که بطمع جیفه این جهان طعمه اصل را از دهن رها کرد) وغیره بخوبی مشهود است و بیش بـر آن کـه ز ن ر ا منشا فسـا د مـی پـنـد ا ر نـد و د ر د ا سـتا نـهـای «مرزبان و باز یار»، «زن حجا م»، «زن تاجر کشمیری و نقاش»، «زن پیر وجوان بلهوس» و «نهنگ ساده که سبب برهم زدن دوستی نهنگ نر و بوزینه گردید» (۲) و «زن در ودگر» همه از همان طرز تفکر چین سرچشمه میگیرد که در کلیله و دمنه آمده است و بعد از آن در ادبیات و داستانهای دیگر زبان دری بکثرت و وفرت داخل گردیده است.(۳)

حکایات هندی که از عقاید برهمنی سرچشمه میگیرند در افسانه های کشور ما به شکلی تغییر قیافه داده که معارض و مقابل عقیده دین مبارك سلام قرار نگیرند. مثلا «شیر سازان» در مثنوی مولوی به «زنده کردن استخوانها» (۴) بدعای حضرت مسیح علیه السلام منسوب گردیده است و قصه «دختری که با مار ازدواج کرد» شبیه به «داستان سنگ فارس» (۵) است و «موشی که دختر شد» در متن کلیله و دمنه به دعای درویش مستجاب الدعوات تطبیق گردیده است. تا با افکار اسلامی در نخستین نگاه متناقض بیاید.

طریق استنتاج از امثال:

طریق استنتاج از حکایات در ادبیات مشرق زمین خاصه ادبیات دری خیلی جالب است. و تاثیر اخلاقی و طرز تفکر بصلاح عام «خیراندیشی» همیشه رهنمای نویسنده، مولف و مورخ مسلمان است. آورنده داستان در ادب ما فقط دو هدف عمده را تعقیب میکند و نصب العین او در ان آشکار و نقطه توجه او مشخص است:

۱ - آورنده داستان و امثال اگر مشرب عرفان دارد، هدفش توجیه بسوی عرفان و اتکاء به مبدأ یگانه است. و امثال را بیهوده برای آن ایراد نمیکند تا شنونده و خواننده از ان تنها برای حظوسرور نفس بهره بردارد. بلکه مرام او آنست که خوانده و شنونده به کنه آن پی ببرد و متوجه حقایـق شود. حتی اگر بـرای خـانـ ـروشن ا ن بـا ز میکنـد هـم با یست د ر ا ن

---

۱ - المنجد، اعلام ص ۲۲۴ طبع ۲۱، سال ۱۹۷۳ بیروت.

۲ - پنچه تنتره، بامقدمه دکتور ذاکر حسین چاپ ۱۹۶۵ دهلی، (۳) ابندوشیکهر، پنچه تنترا، مقدمه، کلیله و دمنه چاپ مینوی صفحات ۲۷، ۳۷، ۱۵۳، ۱۷۱، ۱۴۲، ۱۷۲، ۲۱۷، ۲۳۸، ۲۳۸. (۴) مرآت المثنوی، دفتر دوم، حکایه ۳ ص ۷۹. (۵) مجله ادب شماره چهارم سال ۱۳۴۹ و مجله وقه سال ۷ شماره هفتم.

نفس نه تنها استغنا ده از هوا و آفتاب باشد که حفظ نفس است بلکه مرامش استماع اذان باشد تا دران بهره معنوی یابد .

چنانکه مولینا جلال الدین بلخی در امثال مثنوی وحتی همان امثال که از کلیله ودمنه آورده است نیز نتیجه عرفانی میگیرد (۱) ودرداستان «لقمان وخواجه» و دیگر داستانها هم همین کار را کرده است . ومیتوان درداستانهای مثنوی هفت اورنگ وبهارستان مولیناعبدالرحمن جامی اینگونه استنتاج را بخوبی ملاحظه کرد . عارف هرگز به نتیجه دنیوی و ظاهری آن نظر ندارد بلکه همیشه معنی وحقیقت می جوید وشیخ عطار وسنایی (ره) هم همین کار را کرده اند. (۲)

۲ـ اگر آورندهٔ امثال عارف نیست هم تنها به جنبه نکاهی یاظا هر آن نظر ندارد بلکه همیشه ازان نتیجه اخلاقی میگیرد و حتی اگر امثال رابرای مقاصد خاصه سیاسی ایرادمیکند باز هم متوجه نتیجه اخلاقی آن است . مثلا ما اینگونه نتیجه گیری رادر کلیله و دمنه ابوالمعالی وانوار السهیلی و مرزبان نامه واطایف الحکمه ،جواهرالاسمار،چهل طوطی وهزارویك شب می بینیم. (۳)

مثلادر کلیله ودمنه در «حکایه سگی که بخیال استخوان طعمه خودرا رها کرد» به فریب دنیا اشاره میکند ودر «خسرو وپیر مردیکه نهال غرس میکرد» وحکایت گلستان و حکایه «دوبوم» در مروج الذهب وغیره همه همین امر صدق می نماید .

دانشمندان ما همیشه مردم رابه معنویات واخلاقیات متوجه می سازند و پای مرد می و نیك سیرتی را درمیان می کشند .

لافونتن شاعر فرانسه ومترجمان امثال مشرقزمین هم امثال را بطوری ترجمه کرده و باروحیه محیط وعقاید شان مطابق ساخته اند که بدون غورو تعمق زیادنمیتوان به اصل آن پی بردونتیجه را نیز بمرام خویش درمی آورند. چنانکه در امثال لافونتن بخوبی دیده میتوانیم. مثلا در مثل های «موشی که دختر شد» و«پاشه،شاه وصیاد» لافونتن درآنجا اول وجوه مشترك آن را با عقاید غربی می جوید وسپس ازان چنین استنتاج میکند: کل شیء یرجع الی اصله، هرچندشما از هرراهیکه خواهید بکوشید هرگز موجودی را ازمرجع آن باز گردانیده نمیتوانید .

۱ـ رك : مثنوی مولوی، داستانهای: هلاك کردن خرگوش شیری را از مکر(ص ۲۷ دفتراول)، اعتماد ابلهی بردوستی خرس(دفتردوم ص ۱۰۹)، ترسانیدن خرگوش پیلان را از اضطر ابماه درچشمه (دفترسوم ص ۲۳۱) وغیره .

۲ـ بهارستان ،روضه هشتم،مجله ادب سال ۲ شماره اول ص ص ۸۷، ۸۸

۳ ـ کلیله ودمنه ،باب الملك وطایر فنزه. مرز بان نامه ص ۵۰ طبع لیدن (۱۹۰۸) .

و همچنان «بونو اتوره» داستان شاه وشبان» را برای توضیح مقصد عیسو یت توجیه میکند و بدان قیافه در می‌آرد . و غیره .

در مثل «عقاب مجروح» نقطه توجه لافونتن رانتیجه: «گفتاز که نالیم که ازماست که برماست» تشکیل میدهد مگر نگاه حکیم ناصر خسرو بلخی در: «حجت تومنی را ز سرخو یش بدر کن* بنگر به عقابی که منی کرد چه‌ها خواست» متمرکز است و «تکبرونخوةوسنی» را که بگفته دکتر مجروح اژد های خودی است وبنی‌آدم را بلای بس عظیمی که در مکمن خودش کامن است همانست، بایست از خود دورس کرد . (۱)

و همچنان در حکایه «گرگ وبره» مثل لافونتن نتیجه «بهانه جویی زو رآوران» است ولی در «بازو کبک دری» نتیجه و خم در صحبت ناجنس واحرازاز تقرب به‌ستمگر است وخیانت به همنوعان که عاقبت دردناك دارد .

ودر حکایه: «سوهر، زن ودزد» لافونتن چنان نتیجه میگیرد که قوی‌ترین احساس عشق است، ولی در منابع شرقی نتیجه در «عدم توافق روحی و تفاوت سنین عمر» مندمج است .

و درقصه: «سنگپشت ومرغابی» لا فونتن نتیجه میگیرد که نباید ژاژ خاي ومغرور وکنجاو بی‌جابود واینهارا همه‌از یك بطن میداند، مگردر کلیله‌و دمنه و انوار. سهلی نتیجه اینست که: «باخه‌گفت: این همه سودا است، چون اجل صفرا تیز کردودیوانه‌وار روي بکسي آورد اززنجیر گسستن فایده حاصل نیاید وهیچ عاقل دل در دفع آن‌نبندد» .

و در مثل «ماهیخوار وماهیان» لا فونتن چنین نتیجه میگیرد که ماهیا ن بایست صبر میکردند و در اتلاف آنها خواه یك روز قبل یابعد هر کس خواه بشر یادیگر کس، هر کس که سعی می کرد تفاوتی نداشت وبرای آنها هردو مساوي بود. که اینگونه استنتاج همان داستان «گوسفند را که شخصی ازدهن گرگ رهانید» درگلستان، یاد می‌آرد. که خود شخص آن را ذبح کرد و خوردوشب درعالم رؤیا دید که روان گوسپند ازوی بنا لید .

ولی درکلیله ودمنه چنین نتیجه میگیرد که: «بسیار کس به کیدوحیلت خویشتن را هلاك کرده است.» و نتیجه رابه: «هر که چاه دوراه مردما ن کند عاقبت خود دران افتد» خا تمه میدهد...وغیره .

گو یانظردانشمندان مشرقزمین ومغربیان درطرزا ستنتاج تفاوت داردو این امربه‌طرز تفکروعنعنه،

---

(۱) دکتور سید بهاؤ الدین مجروح «اژد های خودی» ، از نشرات انجمن تاریخ افغانستان سرطان ۱۳۵۲ ، مطبعه دولتی ، صفحات ۶۰ و ۶۱ و ما بعد آن .

عقیله ومکتسبات از محیط واحوال ارتباط می‌یابد واین رانمیتوان گفت که حتماً بایست اسلوب نتیجه‌گیری درهردوگروه یکسان باشد .

تأثیر امثال در تربیه وراهنمایی :

قصص وا مثال در استوارگردانیدن و پایدارساختن دلهاو مرامها خیلی مؤثر است و اطمینان و اعتماد برنفس را از دیاد می بخشد وتشویش و پریشانی را از دل ودماغ می‌زداید. و نتیجه‌آن شخص راقادر می‌سازد که تا دیرگاه شکیب ورزد و در برابر بدیها وناملائمات پایدار بماندودر آخر پیروز گردد.(۱)

راستی همچنانکه مترجم «کلیله ودمنه» درآغاز کتاب خویش میگوید، امثال درتربیه و راهنمایی جامعه اثردارد. از همین سبب است که بزرگان ادب ما همچون ناصر خسرو، مولینای بلخ و مولینای هری و مرزبان بن رستم و دیگران همچون عبیدالله زکانی دست‌ایراد به‌امثال زده اند وآن را طریقی موثرانگاشته اند ولافونتن شاعر معروف فرانسه حتی در راه تربیه شهرا ده زمان و اطرافیان آن را موثر تشخیص داده بودو برای آنکه‌آن‌راشیرین تر سازد به نظم ساختن آن دست یازید . ویکی ازاسباب مهم منظوم ساختن کلیله و دمنه توسط ابوعبدالله رودکی و شعراء‌عرب هم همین امر بوده است .

درتأثیرامثال بر راهنمایی و تربیت، ابوالمعالی نصرالله‌چنین گوید :«.. .»پس از کتب شرعی در مدت عمر عالم ازان پر فایده تر تمایی‌نکرده اند : بنای‌ابواب‌آن‌بر حکمت‌وموعظت‌وانگه آن‌را در صورت هزل فرانموده تا چنانکه خواص‌مردمان برای‌شناختن تجارب‌بدان‌مایل باشند، عوام‌بسبب هزل هم‌بخوانند وبتدریج آن حکمت‌ها در مزاج ایشان متمکن گردد.» (ص ۸ ۱) .

لافونتن در باره تأثیر امثال چنین میگوید:«.. خواندن امثال در روح‌انسان‌بصورت‌ناخودآگاه و نا محسوس تخم نیکوئی می کارد، ووی رامی‌آموزد تاخود راشناسد ...»(مکتوب‌به‌دوفن، کلیات ص ۶۶). اگر چه سخنان لافونتن درباره امثال ایزوپ است ولی‌مصداق گفته اوبیشتر از خواندن اسماروامثال زبان های‌شرقی‌وروح‌شرقی‌پدیدار است. زیراحکمای‌مشرق‌زمین دایم‌به‌امور معنوی‌توجه بیشتر داشته اند ودر واقع مال ومنال را همانقدر پسنده میدانند که بدان نیازمندی انسان بر آورده شود چنانکه سعدی گوید :«خوردن غذا همانقدر کافی است که‌انسان را حمل کندنه‌آنقدر که انسان حمال آن شود .»

---

(۱) دکتور محمد احمد خلف الله، الفن القصصی فی القرآن الکریم. طبع ثالث ۱۹۵۷، کتابفروشی نهضت المصریه، ص ۲۰۵ و ۲۱۳ .

بهر صورت تاثیر تدریجی وغیر شعوری امثال و اسمار خاصه در راه تربیه نیک مؤثر است زیرا بهترین طریق تلقین بشکل مسالمت وطیب روح است ،اگر چه ابن سینا گوید : بطعم تلخ چوپند پدر ولیك مفید ...» یعنی که اندر زپدر حتما باشدد آمیخته‌است ولی پند توسط امثال ازین نقیصه عاری است. و سخن ملین و حلیمانه تاثیرش خیلی بیشتر از دیگر گونه‌سخنان ا ست .

أن کنت فظاغلیظ القلب لاانفضوا من حولك (آ یه مبارکه) .

تحقیق وغور مآ خذومنا بع :

یك نکته بسیار مهم را که ابا یست نگفته گذاشت، کتب ومنابع است. طوریکه ازفهرست مآخذ که درذیل این مقال مذکور است استنباط میتوان کرد که قدمت وثقت منابع است که منابع ما علی الاکثر به اعصار وقرون اول، دوم، سوم وچهارم هجری یعنی قرن ششم تا دهم عیسوی می رسد حالانکه منابع ومآخذ مترجمان وگرد آورندگان امثال در اروپا از قرن یازدهم عیسوی فراتر نمی رود وگویا در انمیان فاصله اند قرن موجود است، وی پلانودیه که مهمترین گرد آورنده امثال یونان باستان ولاتین است کارخود را در اواخر قرن سیزدهم میلادی انجام داده است. وانچه مسلم است آنست که هرقدر یك وثیقه تاریخی به مبدأ خودنزدیك باشد همانقدر به وثوق واستواری آن می افزاید، زیرا در مآخذ دست اول کمتر تحریف وتغیر رخ میدهد و هرقدر از منبع خویش دورتر شود دور نما یش غبار آلود میگردد و تشخیص صحت وسقم آن دشوار می‌شود ،وحدس وگمان دران بیش ازپیش راه می یابد .

از قرن دوم تا اواخر قرن هشتم هجری بهترین آثار و تواریخ در سر زمین های اسلامی خاصه خراسا ن تألیف، ترجمه وتدوین گردیده است که مولفان ،مترجمان وگرد آورندگان آنها ا ز هرنگاه در عصر خویش مورد اطمینان بوده اندور امتی و حقیقت‌جویی شان د ر امر تاریخ نگاری و کتاب نویسی اظهر من الشمس بود،وتطویل کلام در ین باره آینه صاف راباز دیگرصیقل ز دن است .

آغاز نهضت در ادبیات وعلوم دراروپا از عصر چهاردهم ودوره احیاء وتجدد می‌باشد وحتی تازمان لافونتن هم امر تحقیق و بررسی کافی در امر تاریخ بسیار مطمئن نبوده است . چنانکه او خود ش بوجود ا یزوپ ،ولقما ن بو د نش ، شك و تر د د داشته‌است . بنا برا ن اهمیت سبقت و کهن بودن منابع ومآخذ تحقیق ، را هرگز نباید ازنظر دورداشت .

والسلا م

پوهنوال م. ن. نگهت سعیدی

ترجمه های آثار حکایتی دری

(قسمت دوم)

«به گفتهٔ ویلیم اوزلی در پیشگفتار ترجمهٔ انگلیسی بختیار نامه، وی از میان سه نسخهٔ خودش وپنج یا شش نسخهٔ دیگر از مجموعه های دوستانش، نسخه یی را برای ترجمه برگزیده که به نظر میرسد به ساده ترین وخالص ترین سبکی (most pure and Simple style) نگاشته شده است.» (بختیار نامه، کلوستن، بخش یاد داشتها، ص ۲۱۱)

۳) بختیار نامه، ترجمهٔ فرانسوی توسط م. لسکالیه، پاریس، ۱۸۰۵

۴) گوستاو کنوس Gustav Knös دانشمند سویدنی در سال ۱۸۰۶ رساله یی تحقیقی دربارهٔ «داستان شهزاده بختیار» در شهر گوتینگن آلمان چاپ کرد. درسال بعدی متن عربی داستان را با ترجمهٔ لاتین آن به عنوان Historia Decem Vizirorum et filii Regis Azâd—bacht انتشار داد. ـ مقدمهٔ بختیار نامه، کلوستن، ص ۳۷

۵) وی ترجمهٔ سویدنی بختیار نامه را در شهر اپسالای سویدن در دو جلد به طبع رساند که جلد دوم آن درسال ۱۸۱۳ از چاپ برآمد. ـ ایضاً

۶) آمیدی ژوبر Amèdèe Jaubert شرحی درباب تحریر اویغوری بختیار نامه (ژورنال ایشیاتیک، مارس ۱۸۲۷) وترجمهٔ یکی از حکایتهای آن را از روی یگانه نسخه خطی کتابخانهٔ بودلین، منتشرساخت. این ترجمهٔ فرانسوی یک حکایت بختیار نامه به انگلیسی نیز ترجمه شده است. ـ ایضاً

۷) بختیار نامه: داستان دری، ترجمهٔ ویلیم اوزلی از روی نسخه یی خطی، تدوین و. ا. کلوستن با چارصفحه پیشگفتار وسی ونه صفحه مقدمه ویاد داشتها، لانارک شایر [انگلستان]، ۱۸۸۳.

کلوستن (بخش یاد داشتها، ص ۲۲۱) میگوید که «ترجمهٔ اوزلی با متن بختیار نامه که درسال ۱۸۳۹ در پاریس چاپ سنگی [لیتوگراف] شده و به دقت تدوین گردیده، مقابسه شده است.» و به

گفتهٔ هرمان اته،متن تصحیح شدهٔ بختیار نامه در پاریس توسط کازیمیرسکی در سال ۱۸۳۷ چاپ شده است .

۸) بختیار نامه ـ حکایت ده وزیر،ترجمهٔ فرانسوی باشرحها و یاد داشتها توسط رنه باسه، پاریس ۱۸۸۳ . ـ بیلیوگرافی ایران،ماهیار نوابی،تهران، ۱۳۵۰ .

۹) کتاب بختیار نامه،به سعی واهتمام او غانیوس برطلس [یفگا نی اند ریو یچ بر تلس یا بر تلس پدر]،لنینگراد:مدرسهٔ السنهٔ شرقیه،سنه ۱۳۴۵ هجری(مطابق ۱۹۲۶ میلادی)،. ۰ صفحه (به قطع خورد)+ ۰ م صفحه شرح لغات آن به روسی وانگلیسی.

«ترجمه های بختیار نامه به زبان اویغوری(محفوظ درنسخهٔ خطی مورخ لغات ۸۳۸ هجری) ، عربی،سلایایی وترجمه جدیدی از آن به زبان فلیهی موجود است.»(دایرت المعارف اسلام ،ج ۱)

۵ ـ بزرجمهر،افسانهٔ بزرجمهر دانا،آرتور کریستنسن، اکتااورینتالیا،شمارهٔ ۸

۶ ـ «بهار دانش، مجموعهٔ حکایتهاوفیبلهانوشتهٔ شیخ عنایت الله کنبو در سال ۱۰۶۱ هجری مطابق ۱۶۵۱ میلادی بامقدمهٔ برادر خوردوی محمدصالح کنبو. داستان عشق جهاندار سلطان وبهره وربانو(توسط حسن علی عزت منظوم شده وبه تیپو صاحب سلطان میسور ۱۱۹۷ ـ ۱۲۱۳ مطابق ۱۷۸۳ ـ ۱۷۹۹ اهداگردید. نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ادارهٔ هندیه شمارهٔ ۱۵۳۵)(بهاردانش چاپ کلکته ۱۸۰۹ و ۱۸۳۶، کاونپور ۱۸۸۶، دهلی ۱۸۹۳، بمبی ۱۲۷۷ ه. ، لکهنو ۱۲۷۹ ه ـ. ـ هرمان اته ورضازاده شفق)

۱) ترجمهٔ انگلیسی آ. دوو Dow ،لندن، ۱۷۶۸

۲) ترجمهٔ انگلیسی جونه تان سکات ،شروزبری ، ۱۷۹۹

۳) ترجمهٔ المانی آ .ت هرتمان ،لایپزیگ ، ۱۸۰۲

۴) ترجمهٔ فرانسوی م.لسکالیه ،پاریس، ۱۸۰۴ «(دایرت المعارف اسلام،ج ۱)»بهاردانش به عنوان «حکایتهای دری عنایت الله دهلوی ترجمهٔ(آ.دوو) در سال ۱۸۱۲ درسلسلهٔ «حکایتهای مشرق زمین»جلد دوم،بار دیگر چاپ شده است.

درهمین سال وهمین سلسله،جلد دوم ص ص ۵۰۳ـ۹۸۵، کتابی به عنوان «حکایتهای دری» (حکایتهای دری عنایت الله دهلوی)به نام هانری ویبر د را دنبرای سکاتلند به چاپ رسید . (هردو کتاب به حوالهٔ بیلیوگرافی ایران)،معلوم نیست که ویبر ترجمهٔ(دوو) را باردیگر به نشر سپرده یا خودش بهاردانش را ترجمه کرده است .

چاپ دوم ترجمهٔ سکات درسال ۱۸۷۰ دربمبی انتشار یافته است .ـ بیلیوگرافی ایران

۷ بهارستان، نوشته نورالدین عبدالرحمن جامی در سال ۸۹۲ هـ مطابق ۱۴۸۷ م.

۱) ترجمهٔ لاتین و آلمانی روضهٔ هشتم در سال ۱۷۷۸ در وینا چاپ شد.

۲) ترجمهٔ کامل لاتین با متن دری بهارستان، به کوشش اگناز فون‌ستوسر، نشرشده است.

۳) شخصی به‌نام ای. ا. س. در سال ۱۸۲۵ پارچه‌هایی از بهارستان را به عنوان «لطیفه‌ها و حکایتها» در مجلهٔ اخبار اروپا به زبان روسی چاپ کرد.

۴) در همان سال، چند لطایف و حکایت بهارستان در مجلهٔ اخبار آسیایی به زبان روسی منتشر شد.

۵) در سال ۱۸۴۶ شرقشناس آستریایی شلخته وسهرد Shlechta—Wssehrd متن دری بهارستان را با ترجمهٔ آلمانی آن به طبع رسانید.

۶) ترجمهٔ ترکی بهارستان در سال ۱۸۵۸ انتشار یافت.

۷) در سال ۱۸۷۷ شرقشناس مشهور روس ای. ان. بریازین در کتاب «تاریخ ادبیات عمومی جهان» قطعاتی از بهارستان را درج کرد.

۸) در کتاب «لطایف و لطایفات دری» اثر چارلز ادوارد ویلسن (که هفت پیکر نظامی گنجه‌یی و دفتر دوم مثنوی مولانا جلال‌الدین بلخی را به نثر ترجمه کرده و رسالهٔ دکتوریش را در بارهٔ الهی‌نامهٔ عطار در سال ۱۹۲۸ در پوهنتون لندن نگاشته) چاپ لندن در سال ۱۸۸۳، بعض لطیفه‌ها و حکایتهای بهارستان از روضهٔ ششم به نثر و شعر انگلیسی ترجمه گردیده و برخی شرحها و یادداشتها بدان افزوده شده است.

۹) در سال ۱۸۸۷، ترجمهٔ کامل انگلیسی بهارستان در بنارس و در سال ۱۸۹۹ در بمبی انتشار یافت.

۱۰) در قرن نزدهم، پارچه‌هایی از بهارستان به زبانهای اردو، پنجابی، چکی و پشتو ترجمه شد. در همین قرن، محمد رضا آگهی ادیب مشهور ازبک بهارستان را به ازبکی ترجمه کرد.

۱۱) در سال ۱۹۰۳، آ. کریمسکی اکادیمیسن روس در کتاب «تاریخ فارس، ادبیات و تعلیمات درویشی آن» پارچه‌هایی از بهارستان را درج کرد.

۱۲) نخستین ترجمهٔ فرانسوی بهارستان توسط A. Raux در سال ۱۹۱۱ در پاریس منتشر گردید.

۱۳) هانری ماسه شرقشناس معروف فرانسوی در سال ۱۹۲۵، ترجمهٔ بهارستان را (به قول خودش نخستین بار به فرانسوی) با مقدمه و حواشی به چاپ رسانده و منابع حکایتهای آن را نیز تحقیق کرده است.

۱۴) در سال ۱۹۳۵، ک. چایکن ترجمهٔ چارده حکایت بهارستان را با متن اصلی آنها، در مسکو نشر کرد.

۱۵) بهارستان به شکل مختصر و منتخب توسط یان ماریک در سال ۱۹۵۷ به زبان چکی در پراگ ترجمه و نشر شد.

۱۶)ترجمهٔ کامل روسی بهارستان که به دست میخاییل زند تحت تحریر کمال صدرالدین عینی صورت گرفت در سال ۱۹۶۳ از طرف نشریات«عرفان»تاجیکستان شوروی در شهر دوشنبه به نشر سپرده شد.

۱۷)در همان سال بهارستان توسط رحیم سلطانف در باکو مرکز جمهوریت آذربایجان شوروی به زبان آذری ترجمه گردید.

۱۸)درسال ۱۹۶۶ متن دری بهارستان (باحذف برخی قسمتهای دیباچه و بعض حکایتها از اکثر روضه های آن) به الفبای تاجیکی-روسی. با مقدمه و شرح لغات و اصطلاحات توسط اعلاخان افصح زاد عضو شعبهٔ شرقشناسی اکادیمی علوم تاجیکستان شوروی، از طرف نشریات«عرفان» در بیست هزار جلد انتشار یافت .

۱۹)متن کامل بهارستان به الفبای دری وخط نستعلیق در چاپ آفسیت،با تصحیح و مقابلهٔ اعلاخان افصح زاد از طرف اکادمی علوم تاجیکستان شوروی- انستیتوی شرقشناسی، در سلسلهٔ نشریات«دانش»شهر دوشنبه در سال ۱۹۷۲ از روی چارنسخهٔ قدیمی ومعتبر ذیل در چار هزار نسخه منتشر گردید:

الف)نسخهٔ ۹۷۸۰ بخش نسخ خطی اکادیمی علوم ازبکستان(تاشکند)،تاریخ کتابت ۸۹۵ هـ (۱۴۸۹-۱۴۹۰م.)، در زمان زندگی جامی بـه خط کمال الدین محمود بـن جلال الدین جورقانی نوشته شده، همین نسخه اساس کار مصحح قرار گرفته .

ب)نسخهٔ ۳۳۸۶ همان اکادیمی،بی تاریخ کتابت ولی به خط درویش محمد طاقی همعصر جامی.

ج)نسخهٔ ۱۳۳۱ همان اکادیمی، کلیات جامی،شامل سی وهشت اثر جامی، تاریخ کتابت ۹۰۸ هـ.(۱۵۰۲-۱۵۰۳م.)به خط محمدالکاتب الهروی که در هرات نگارش یافته.

د)نسخهٔ دورن ۴۲۳ کتابخانهٔ عمومی دولتی لنینگراد به نام سلتی کوف شدرین، که در بین سالهای ۹۳۲و۹۳۳هـ. کتابت شده.

۸ـ بوعلی دانا،دو افسانهٔ محلی در بارهٔ ابن سینای بلخی(گردآوریدهٔ صبحی مهتدی)،در سال ۱۹۶۷ در سلسلهٔ انتشارات کودکان: همیان افسانه ها Traista Cupovesti ترجمهٔ ویورل باجاکو استاد زبان دری در پوهنتون بخارست(رومانیا)،منتشر شد.(ویورل باجاکو،«ادبیات دری در رومانیا» ترجمهٔ محمدعلی صوتی، هنر و مردم،ش۱۴۸د ۱۳۱ (بهمن ۱۳۵۳)،ص۳۷).

۹ـ پادشاه و وزیر،در بهار ۱۹۷۱ شمارهٔ ۹۱۶ سلسلهٔ انتشارات « کتابخانه برای همه» (کتابهای جیبی)به منتخبات افسانه های دری اختصاص یافت. این کتاب شامل سی وپنج افسانه

و به عنوان پادشاه و وزیر Padisahuĺ Si Vızirul ، ترجمهٔ ولادیمیر کولین و بورل باجاکو، در هفتاد هزار جلد در بخارست انتشار یافت. مقدمه و یادداشتها و انتخاب افسانه ها، از ویورل باجاکو و افسانه ها از کتابهای زیر، گلچین شده است: ف. صبحی مهتدی، افسانه ها، جلد اول و دوم، افسانه های بوعلی سینا، افسانه های کهن، جلد دوم، دیوان بلخ و د ژهوش ربا ، امیرقلی امینی، سی افسانه از افسانهٔ های محلی اصفهان، کوهی کرمانی، پانزده افسانه از افسانه های روستایی ایران جلال آل احمد، جزیرهٔ خارك Khark .(باجاکو، ص ص ۳۷-۳۸) .

آنچه در این ترجمه و در مجموعه های مأخذ، مورد توجه ماست، نخست «افسانه های بوعلی سینا» است که مستقیماً به افسانه های افغانستان مربوط میشود. در اینجا باید یاد آوری کرد که افسانهٔ معروف «مریض عشق» وتشخیص وتداوی آن مریض به وسیلهٔ ابن سینای بلخی بر مبنای اساسهای علم النفس، توسط مرحوم عبدالغفور برشنا به شکل درام نگارش یافت و آن درام، هم به روی ستیژ آمد و هم چاپ شد.

در دو مجموعهٔ « افسانه ها» و «افسانه های کهن » و آن مجموعه های دیگر که متأسفانه دسترسی به آنها تا کنون ممکن نگردیده، واریانت ایرانی افسانه هایی درج خواهد بود که و اریانت دیگر آن حتماً در افغانستان موجود است ، به حیث مثال از افسانهٔ مشهور افغانی « بزك چینی» (که چندین بار به چاپ رسیده، در کتابهای درسی جدید مکاتب ابتدایی یک بار در کتاب راهنمای معلم برای کتاب درسی صنف اول و بار دیگر در متن قرائت دری صنف دوم درج گردیده، ترجمهٔ انگلیسی) آن توسط پوهاند سیراماًن الدین انصاری در مجلهٔ ادب شمارهٔ ٦ دورهٔ ۱۵ (حوت ۱۳۴٦) انتشار یافته) واریانت ایرانی آن در مجلهٔ هنر و مردم شمارهٔ ۱۲۱-۱۲۳ (بهمن و اسفند ۱۳۵۰) به عنوان: روایت « بز وگرگ » در سیرستان قم به تحریر محمد جان فشان، نشر شده. در افسانهٔ افغانی نام بزغاله ها: انگک بنگک، کلوله سنگک، سوری پتک است. در واریانت ایرانی بزغاله ها: شنگول، منگول، توت خراسانی، حسن در و اکن نام دارند .وقتی که گرگ پشت دروازهٔ شان می آید و میگوید: « در را باز کنید.» بزغالهٔ کلان تر میگوید : « دست رابکن زیردر، ببینم چه رنگ است.» گرگ دستش را از زیر دروازه داخل میکند . بزغاله گک میگوید: « دست مادر ما این رنگ نبود، آن رنگ بود.» وگرگ راچندبار بازی میدهد .بالاخر گرگ قهر میشود ، دروازه رامیشکناند، دوتا بزغاله را بلع میکند ،دوی دیگر در تنور پنهان میشوند. وقتی بز برگشت و دروازهٔ شکسته را دید ،ناله سرداد .بزغاله ها صدای مادرشان راشناختند، از تنور برآمدند و ماجرا را گفتند . بز مستقیماً به خانهٔ گرگ رفت واورا به جنگ فرا خواند. بز با یک کاسه شیر نزد چاقو تیز کن رفت و گرگ پیش دندانساز رفت . . . . درآغاز افسانه «یکی بود، یکی نبود، غیراز

خدا هیچ کس نبود. یک بز بود که چهار تا بچه داشت.» و در آخر افسانه «قصهٔ ما به سر رسید کلاغه به خونه یش نرسید» آمده است.

در مرتبهٔ دوم «حکایت» دیوان بلخ» توجه خوانندهٔ افغان را جلب میکند. «این حکا یت هجوی از نوشته های باستانی هند سرچشمه گرفته و در ادبیات فولکلوری جهان، تکامل یافته و شکل یک اثر کاملا بدیعی را اختیار کرده است. این حکایت [در سر زمینهای مختلف و] در مجموعه های حکایتها به نامهای گوناگون یاد شده: نام اصلی آن «یهودی و مسلمان» است' [در افغانستان به نامهای «قرضدار و قاضی» و «دیوان بلخ» یاد شده] ، در فولکلور تاجیک «قاضی نادر رابر» و در ایران «دیوان بلخ» نام دارد. به قول و. ژ و کوفسکی در مقالهٔ «روایت دری شیم به کین سود» ZVAO ، ۳، ص ص ۱۵۷ —۱۷۶ ، به رشتهٔ نظم نیز کشیده شده. موضوع این حکایت در ادبیات و فولکلور شرقی (تبت، عرب، اوزبک، ترک) و غربی (المانی، انگلیسی، ایتالیایی، فرانسوی) نفوذ کرده [چنان که یک وار یانت آن را در «تاجر ونیزی» اثر شیکسپیر، می بینیم.] فیودور بوسله یف (در کتاب «سرگرمیهای من»، در دو بخش»، مسکو ۱۸۸۶، ج ۲، ص ۲۱۸) در بارهٔ این موضوع سخن رانده و اشاره کرده است که قصه ها و حکایتها در زمانه های خیلی قدیم از شرق به غرب به واسطهٔ ادبیات دری انتقال یافته است، اما تیودور بنفی (در کتاب «پنچاتنترا. پنج کتاب فیبل هندی. افسانه ها و حکایتها» از سنسکریت با مقدمه و یادداشتها، ۱—۲، لایپزیک ۱۸۵۹، ص ص ۳۹۴—۴۰۳) تخمین کرده که این اثر اصلا هندی است و به وسیلهٔ ادبیات تبت به اروپا رفته است. این حکایت به قول س. ف. اولدنبورگ (در مقالهٔ «شیم به کین سود» ژورنال Zhivaya Strina ، ۳، ۱۸۹۱، بخش سوم، ص ص ۱۸۳— ۱۸۵) سیر دو هزار ساله دارد. در مقالهٔ اولدنبورگ ، ۴۲ واریانت این حکایت در زبانهای گوناگون، آورده شده اما وی از نسخهٔ دری آن، اطلاع نداشته است.» (یوسف سلیموف، نثر روایتی فارس و تاجیک شهر دوشنبه: نشریات «دانش» ۱۹۷۱، ص ص ۹۷—۹۸—۱۰۰)

۱۰. جوامع الحکایات و لوامع الروایات (سال نگارش ۶۲۵ هـ.) اثر سدید الدین (یا جمال الدین) محمد عوفی چاپ لیدن (هالند) ۱۹۲۹ و چاپ خاور تهران.

مقدمه بر جوامع الحکایات و لوامع الروایات سدید الدین محمد العوفی، تالیف محمد نظام الدین (رسالهٔ دکتوری به زبان انگلیسی، لندن)، چاپ لیدن، ۱۹۲۹.

۱۹ — چهار درویش، منسوب به امیر خسرو بلخی دهلوی. به قول یوسف سلیموف (نثر روایتی ... ص‌ص ۱۰۷ - ۱۰۸) به امیر خسرو بلخی دهلوی نسبت نداشتن این اثر و خصوصیتهای غایوی آن را استاد صدرالدین عینی به تفصیل بیان کرده (چار درویش، ستالین آباد، ۱۹۶۱، ص‌ص ۵-۱۱)

ودر بارهٔ زمان تالیف چهار درویش، چنین نوشته است: «این کتاب «یکی از شاه اثر های بسیار دلچسپ خلقی است که از زمانهای بسیار پیش، سرشده، با پیداشدن حادثه های نو در دنیاتاوقت نوشته شدنش پوره وسکمل شده آمده است.» (چار درویش، ص ۸)

سلیموف پس از این میگوید: «معلوم میگردد که کتاب «چهار درویش» را در عصر ۱۷ یا ۱۸ از قصه ها وحکایتهای معلوم قدیم فراهم آورده اند. این اثر غالباً در ادبیات دری زبان هند تحریر شده است.» (نثر روایتی ... ص ۱۰۸).

۱) چهار درویش نخست به اردو توسط میر عمان دهلوی به عنوان «باغ وبهار» ترجمه شد.

۲) ترجمهٔ منظوم اردوی آن در قرن هردهم توسط محمد حسین تحسین صورت پذیرفت.

۳) ترجمهٔ انگلیسی باغ وبهار به عنوان «باغ وبهار یا حکایتهای چهار درویش» به وسیلهٔ دونکن فاربز استاد زبانهای شرقی در «کنگز کالج» لندن وعضو «انجمن شاهی آسیایی بریتانیای کبیر وآیرلند» ومؤلف چندین اثر راجع به زبانهای هندوستانی ودری، درسال ۱۸۵۷ در لندن انتشار یافت.

۴) بار دیگر ترجمهٔ انگلیسی لفظ به لفظ آن به عنوان «باغ و بهار: ماجرا های آزاد بخت پادشاه وچهار درویش»، از روی ترجمهٔ اردوی میرعمان دهلوی، با پیشگفتار ویادداشتهای توضیحی فراوان به وسیلهٔ ادوارد ب. ایست ویک، در لندن در سال ۱۸۷۷ نشر شد.

۵) ترجمهٔ روسی باغ وبهار توسط گ. ا. زاگ‌رف، در سال ۱۹۶۲ در مسکو به چاپ رسید.

۶) چهار درویش در قرن نزدهم دو بار به زبان اوزبکی ترجمه شد : ترجمهٔ منثور آن توسط صدیق ادیب خوارزمی، وترجمهٔ منظوم به وسیلهٔ خرامی صورت گرفت. این منظومهٔ خرامی در تاشکند در سال ۱۹۰۶ چاپ شد.(سلیموف،ص۱۰۷)

۷) درهمان قرن، چهار درویش در تاشکند یاسمرقند به زبان قزاقی، در قازان به زبان تاتاری درپترز بورگ به زبان روسی ترجمه شده است.(ایضاً)

به گفتهٔ صدرالدین عینی (چاردرویش، ص۱۹۷–۲۰۳)ای.ا س. بره گینسکی در بارهٔ «مقام چهاردرویش» در تکامل نثر روایتی، مقاله یی نوشته است(نثر روایتی... ص۱۰۷ ، (ولی تصریح نشده که به زبان روسی نگارش یافته یا به تاجیکی، وچه وقت و در کجا چاپ شده است.

۱۲- چهار مقاله اثر ابوالحسن نظام الدین (یا نجم الدین) احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی سال تالیف: حدود ۵۵۰ ه.

۱) چهار مقاله، ترجمهٔ انگلیسی ادوارد براون که از روی نشر «مجلهٔ انجمن شاهی آسیایی JRAS ماههای جولای و اکتوبر ۱۸۹۹ - در لندن درهمان سال چاپ شده است .

۲) چهار مقالهٔ نظامی عروضی سمرقندی، با مقدمه و یادداشتهای میرزا محمد بن عبدالوهاب قزوینی و پیشگفتار انگلیسی ادوارد براون در سلسلهٔ انتشارات گیب درسال ۱۹۱۰ در لندن(هالند) و لندن (انگلستان) انتشار یافته است .

۳) ترجمهٔ دیگری به وسیلهٔ ادوارد براون از روی چاپ محمد قزوینی، با ترجمهٔ مختصر یادداشتهای قزوینی راجع به چهارمقاله صورت گرفته و در سلسلهٔ انتشارات گیب توسط کتابفروشی لوزاک در لندن در سال ۱۹۲۱ به طبع رسیده است.

۴) ترجمهٔ روسی چهار مقاله از طرف انستیتوت مردم آسیا (انستیتوت شرقشناسی) اکادمی علوم شوروی، توسط س. یانیوفسکی و ز. ن. وروژیکینه زیر نظر برو فیسر آ. ن. بولدریف انجام یافته و درمسکو درسال ۱۹۶۳ منتشر گردیده است.

۵) ترجمهٔ فرانسوی چهار مقاله به وسیلهٔ ایزابل دوگاستین در مجموعهٔ یونسکو ودر سلسله کتابهای قدیم و کلاسیك دری، درسال ۱۹۶۸ در پاریس چاپ شده است.

۶) ترجمهٔ پشتوی چهار مقاله توسط محمد عباس (کلی رزق، تحصیل ،چارسده) صورت گرفته و توسط یونیورسیتی بک ایجنسی(کابلی گیت ،پشاور) درسال ۱۹۶۴ انتشار یافته است .

۱۳- حاتم طایی ، تحریر های مختلف این داستان به نامهای گوناگون یادشده: قصهٔ حاتم طایی، سرگذشت حاتم (چاپ دوشنبه، ۱۹۶۷ ، به کوشش ج. عزیز قلوف، س. دورا نوف)، سیاحت حاتم (چاپ بمبی، ۱۳۱۳ ه. مطابق ۱۸۹۵ م . به اهتمام علی بهایی وشرف علی)، هفت سیر حاتم ، هفت سوال حاتم ، هفت انصاف حاتم.

«کتاب سرگذشت حاتم درعصرهای ۱۸-۱۹ دربین دری گویان و اردو زبانان هندوستان، خلقهای اوزبک، ترکمن وتمام ترکی زبانان شهرت داشته وایشان آنرا به زبانهای خود ترجمه کرده اند. درآخرهای عصر ۱۸ شاعر اردو زبان حیدر بخش حیدری (متوفی ۱۸۲۳) سرگذشت حاتم را به اردو نظم کرده که به نام «آرایش محفل» مشهور است.» (سلموف، ص ۱۱۰)

دونکن فاربز این داستان را به عنوان «ماجراهای حاتم طایی» به انگلیسی ترجمه کرد. چاپ اول این ترجمه در سال ۱۸۳۰ در لندن، چاپ دوم آن درسال ۱۸۶۹ دربمبی و چاپ سوم آن درسال ۱۹۱۱ در بمبی ومدراس در ۱۹۳ صفحه انتشار یافت. ـ ببلوگرافی ایران.

۱۴ ـ حسن و دل: داستان رمزی (تمثیلی، سمبولیک) عرفانی، از محمد بن یحیی سیبک خراسانی (مشهور به: فتاحی، فتاحی، متوفی ۸۵۲ یا ۸۵۳).

۱) ترجمهٔ انگلیسی آن توسط آرتر براون صورت گرفته و بار اول در دبلن، مرکز آیرلند جنوبی درسال ۱۸۰۱ و بار دیگر در لندن درسال ۱۹۲۶ چاپ شده است.

درتهٔ وین ر. س. گرین شیلد، کتاب باعنوان «دستور العشاق: رومانس تمثیلی حسن ودل» انتشار یافته است ونام دو اثر سیبک به هم آمیخته شده.

۲) متن دری حسن ودل با ترجمه انگلیسی آن توسط ویلیم پرایس در سال ۱۸۲۸ در ورسستر چاپ ودر لندن نشر شده (به حیث جزئی از کتاب گرامر سه زبان عمده شرقی: هندوستانی [اردو]، دری وعربی، که در لندن در سال ۱۸۲۳ تالیف گردیده).

۳) حسن ودل: داستان تمثیلی دری از فتاحی نیشاپوری، چاپ ترجمهٔ المانی توضیح و مقایسه با ترجمه ترکی آن توسط لامعی، به کوشش دکتور رودولف دوراك، ویانا، ۱۸۸۹. غیراز ترجمه لامعی، این داستان توسط آهی و والی به ترکی ترجمه وتقلید شده (دائرت المعارف اسلام، ج ۲) و از طرف ادبای هندی نیز تقلید وترجمه گردیده است (مجله سخن، شماره ۹ و ۱۰ دورهٔ ۱۳ دی و بهمن ۱۳۴۷) ص ۱۰۳۷.

«لامعی متوفی ۹۳۸ هـ. مطابق ۱۵۳۱ م.، آهی متوفی ۱۵۱۷، والی متوفی دراواخر قرن شانزدهم و نیز سدقی آنرا به ترکی ترجمه کرده اند. گیب خلاصه آن را در «تاریخ شعر ترك» درج کرده ودر هندوستان محمد بیدل به پیروی این داستان پرداخته است.» (مقدمه دستور العشاق، بدوین گرین شیلد)

۱۵ ـ حکایتها، قصه ها، وافسانه ها: ترجمه از عربی و دری به وسیله جونه تان سکات [انگلستان] ۱۸۰۰ بخش دوم این کتاب، ترجمهٔ سندباد نامه را به عنوان «داستان بادشاه، پسرش، کنیز وهفت وزیر» که از روی متن عربی «هزار ویك شب» صورت گرفته است، دربر دارد.

۱۶ ـ حکایتهای دری از منابع گوناگون، ترجمه گلوستن، گلاسکو (سکاتلند) ۱۸۹۲.

۱۷ ـ حکایتها وافسانه های دری و پشتو، ترجمه روسی، مسکو، ۱۹۷۳

۱۸ ـ حمزه‌نامه، تحریرهای گوناگون این داستان بنامهای: حمزه نامه، داستان امیرحمزه، رموز حمزه (چاپ تهران، ۱۲۷۳ هـ.در هفت جلد)، قصهٔ حمزه (چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ ش. در دوجلد)، قصه امیر حمزه، یادشده، متن دری آن بارهادر شهرهای هند به‌چاپ رسیده است.

این داستان به زبانهای هندی، اردو، عربی، ترکی، اوزبکی، و ملایایی از روی متن دری آن ترجمه شده، ودلچسپ این است که «ا شک ACHK مولف تحریر هندوستانی قصه حمزه، اصل آن رابه ملا جلال بلخی نسبت میدهد.» (فهرست نسخه های خطی موزیم بریتانیا، چارلز ریو). بایدگفت که در مورد معرفی یک نسخه خطی دوجلدی این داستان درکتابخانه بودلین (درشهرا کسفورد ـ انگلستان) به شماره های (اوزلی ۶۱ و ۶۲ ۱، اته ۳۷۳)، مولف آن به‌صورت احتمالی، ملاجلال ـ بلخی دانسته شده است. (فهرست نسخه های خطی دری، پشتو، ترکی و هندوستانی در کتابخانه بودلین، ادوارد زاخاو وهرمان اته).

«سیر کتاب حمزه‌نامه درادبیات اردو خیلی عجیب بوده است: از مذکور در ادبیات اردو بارها تحریر وتکمیل یافته بامرور زمان قصه های زیادرادربرگرفته ونه یک کتاب بلکه بیک سلسله بزرگ کتابها تبدیل یافته است. چاپخانه نوول کشور درشهر لکهنو رومان امیرحمزه رادرچهل وشش جلدهزارصفحه‌یی نشر کرده است.» (سلیموف، ص. ۳، جمله آخربه حواله دنا ریخ نثر هندی». آ.سوخه چیف، مسکو ۱۹۶۲). مقاله‌یی به‌عنوان «داستان امیرحمزه» توسط ه. کوم ستوک نوشته شده ودرسال ۱۹۲۵ درمجله «ستود یوی بین المللی (نیویارک)» به‌چاپ رسیده است.

۱۹ ـ داستانهای دری، نمایشگر رسوم وعادات شرقی، توسط ها نری، جارج کبن، لندن ۱۹۳۰ (ببلیوگرافی ایران).

تصریح نشده که این کتاب، ترجمهٔ داستانهای دری است یا در بارهٔ داستانهای نگارش یافته، ونیز سال (۱۹۳۵) اگر تاریخ چندمین چاپ کتاب نباشد، مورد تامل است (رجوع شود به ترجمه‌انگلیسی، فصل اول انوار سهیلی).

۲۰ ـ سندبادنامه (یاحکایت هفت وزیر): این داستان، مانند «کلیله ودمنه» و«طوطینامه»، منشأ هندی دارد، از ادبیات سنسکریت سرچشمه گرفته وسیروسرگذشت آن بسیار دلچسپ است.

از سنسکریت به پهلوی و از این زبان به عربی توسط موسی فارسی درحدود اواسط قرن هشتم میلادی ترجمه شد. از روی ترجمه پهلوی یاعربی، درزمان نوح بن نصرسامانی (۳۳۱-۳۴۳ هـ.)

۱

توسط خواجه عمیدابوالفوارس قنارو زی درسال ۹ ۳ ۳ ه. (۰ ۵-۹ ۴ ۹ م.) به دری ترجمه شد. ابوبکر زین الدین ازرقی هروی (متوفی پس از سال ۵ ۶ ۳ ه.) آنرا کلا داقسما منظوم ساخت. ظهیری سمرقندی (محمدبن علی بن محمد) متن سادهٔ دری قنا روزی را در حدود سال ۰ ۹ ۵ ه. (۳ ۹ ۱ ۱ م.) به نثر متکلف تحریر کرد (به اهتمام وتصحیح وحواسی ومقدمه ترکی احمد آتش، چاپ استانبول، ۸ ۴ ۹ ۱). کلوستن میگوید (مقدمه کتاب سندباد، ص ۲ ۷، نیز مقدمهٔ بختیارنامه، ص. ۳) «تحریر منظوم دیگر سندبادنامه از شاعری نا معلوم، نامعرفی نسخهٔ خطی یگانه یی که در سال ۶ ۷ ۷ ه. (۷۳ ۳ ۱ م.) نگارش یافته توسط پروفیسر فاربز فا کنر Forbes Falconer به اروپا شناسانده شد.»

پس از ترجمه های منثور و منظوم دری، مهمترین ترجمه های دیگر آن، ترجمه های یونانی و عبری است. «ترجمه یونانی به عنوان سنتیپاس Syntipas توسط یک مترجم مسیحی به نام اندریو دو لوس Andreopulos وبه قول وی در مقدمهٔ ترجمه، از زبان سریانی (که این ترجمه سریانی از روی ترجمه سوسی فارسی فراهم آمده) به فرمان دیوک گابریل Duke Gabriel از شهر ملطیه Melitene (یکی از شهرهای باستانی آسیای صغیر) انجام پذیرفت. به قول پروفسر کومپاریتی (مطالعات وتحقیقات در باب کتاب سندباد، ترجمهٔ انگلیسی، ص ص ۵ ۵-۸ ۵) این دیوک گابریل، همان شهرادهٔ گابریل است که در بین سالهای ۶ ۸ ۰ ۱ و ۰ ۰ ۱ ۱ بر ملطیه فرمانروا بود. درین صورت، تاریخ ترجمه یونانی سندباد نامه، دههٔ آخر قرن یازدهم میلادی است. ترجمه از روی دونسخهٔ خطی «کتابخانهٔ پادشاه» درپاریس، توسط Boissonde در سال ۵ ۲ ۸ ۱ نشر شد و یک چاپ انتقادی آن در سال ۲ ۷ ۸ ۱ توسط ابرهارد Eberhard در لایپزیک منتشر گردید.» کلوستن، مقدمه کتاب سندباد، ص ص ۳۷-۳۸).

«ترجمه عبری سندبادنامه به عنوان مِسلی سندبر (مثلهای سند باد) (Mishli Sindabar) در اواخر قرن ۱۲ میلادی به وجود آمد. دیلونشامپ Deslongchamps میگوید که کلمهٔ «سندباد» براثر سهو واشتباه کاتب، «سندبر» شده، زیرا شکل حرفهای (د) و (ر) عبری، مشابه است.» (کلوستن، مقدمه بختیارنامه، ص ۵ ۲ امثالهای سندباد، ترجمه عبری سندباد نامه توسط Carmoiy به فرانسوی ترجمه ودرپاریس در سال ۹ ۴ ۸ ۱ نشر شد. در پیشگفتار «هفت خرد مند» چاپ رولان Rolland ذکر شده که متن عبری سندباد نامه، نخست در قسطنطیه در سال ۶ ۱ ۵ ۱ و سپس در ونیز در سالهای ۴ ۴ ۵ ۱، ۸ ۶ ۵ ۱ و ۵ ۰ ۰ ۱ چاپ شده. به گفتهٔ دیمپستر Dempster (تاریخ روحانیان، ص ۳ ۶ ۳)، جیمز بونا وینتور هیپبورن James Bonaventure Hepburn متن عبری را به لاتین ترجمه کرد.» (کلوستن، مقدمه کتاب سندباد، حاشیهٔ صفحه ۳۹)

«ا زترجمهٔ ـبری ،دَر وایل قرن سیزدهم میلادی، ترجمهٔ یی لاتین به عنوان Historia Septem Sapientum Romae به میان آمد که گمان میرود به دست دام جهانس Dam Jehans راهب دیر Haute Selve ـ زبخش اسقف نشین شهرنانسی اتالیا، صورت گرفته باشد.» (کلوستن، مقدمهٔ بختیارنامه، ص ۲۵)

«ترجمه موسی فارسی که محتملا اززبان پهلوی به زبان عربی انجام یافته، اکنون در دست نیست اما بایست تااواسط قرن سیزدهم میلادی وجود داشته بوده باشد، زیرا ترجمه یی کاستیلی Castilian (یعنی اسپانیایی یا یکی ازلهجه های معیاری پادشاهی کاستیل) ازآن درسال ۱۲۵۳ صورت گرفته است که ازبسیاری جهات باترجمه های سریانی و یونانی مطابقت دارد. متن این ترجمهٔ کاستیلی (Libro de los Engannos et los los Asayamientos de las Mugeres) (کتاب فریبها وحیله های زنان) با ترجمه انگلیسی آن توسط هانری چارلز کوت Henry Charles Coote به ضم «مطالعات و تحقیقات در باب کتاب سندباد» تالیف دومینیکو کومپاریتی Domenico Comparetti ترجمه هانری چارلز کوت، برای «انجمن فلکلور» در سال ۱۸۸۲، انتشار یافته است.» (کلوستن، مقدمه کتاب سندباد، ص ص ۳۸-۳۹).

«رودیگر Rodiger نسخه یی یگانه ولی متاسفانه ناقص ترجمهٔ سریانی را که در سال ۱۰۶۰ کتابت شده، کشف کرد وآن رادر «منتخبات ادبی سریانی» Syriac Chrestomathie" درسال ۱۸۷۸ به چاپ رساند. یك سال بعدفردریش بیتگن Friedriesch Baethgen این متن را با ترجمه آلمانی آن به عنوان Sindban, oder die Sieben Weisen Meister انتشار داد.» (ایضاً، ص ۳۸، مقدمهٔ بختیارنامه، ص ۲۰).

«این اثر بسیار ممتاز، توسط ترجمه لاتین، تقریباً به همه زبانهای اروپای غربی انتقال یافت. یك روحانی قرن سیزدهم میلادی به نام هربرز Hebers یا هبرز Hebers آنرا به عنوان دولو پتوس Dolopatos به شعرفرانسوی ترجمه کرد، یا بهتراست گفته شود که از آن تقلید کرد. از پی آن تقلیدهای بسیاری به نثر فرانسوی صورت گرفت که یکی آن دو بار به انگلیسی با عنوانهای (Sevyn Sages) (هفت خردمند) و (The Seven Wise Masters) هفت استاد خردمند ترجمه شد. ترجمه اتالیایی آن باعنوان «سرگذشت شهزاده اراستوس» The History of Prince Erastus" درسال ۱۵۱۶ انتشار یافت و پس از آن به فرانسوی نیز ترجمه شد.» (کلوستن، مقدمهٔ بختیارنامه، ص ص ۲۷-۲۸)

ترجمهٔ فرانسوی دیگر آن با تحقیق و مطالعه درباب این داستان، از «کلر» H.A. Keller

است به عنوان«داستان هفت خردمند» که در نوشتن «المان» در سال ۱۸۳٦ انتشار یافت .

یک تحریر عربی سندبادنامه که جزو داستان«هزار و یکشب» گردیده با ترجمهٔ هزار و یک شب، بارها به زبانهای شرقی وغربی گزارش یافته است. ترجمهٔ فرانسوی آن توسط گالان Galland در اوایل قرن هژدهم صورت گرفت . نخستین ترجمهٔ کامل هزارویکشب به انگلیسی به دست جان پین Joha Payne انجام یافت. از ترجمه های متعدد هزارویکشب به انگلیسی ، ترجمه دانشمند عرب‌شناس ویلیم ادوارد لین William Edward Lane ازمتن عربی آن، بهترین همه است .

آن سان که پیشتر ذکر شد،ترجمهٔ انگلیسی سندباد نامه از روی متن عربی هزار و یکشب ، به عنوان «داستان پادشاه ،پسرش ، کنیزو هفت وزیر» که در هزار و یکشب نیز با همین عنوا درج است ـ توسط جنه تان سکات صورت گرفت و به حیث جزئی از کتاب«حکایتها،قصه ونامه ها»ی وی در سال ۱۸۰۰ انتشار یافت .

چاپ مجدد این ترجمه با پیشگفتار چار صفحه یی،مقدمهٔ حل صفحه یی،ضمیمه و یاد داشت و . ا . کلو ستن درسال ۱۸۸۴ انجام یافت.

ترجمه یا تقلیدتر کی سندبادنامه به نام«چل وزیر»یاد شده و هشتاد حکایت را در بر دارد «ترجمه های سلو وانک وارمنی آن نیز وجود دارد- دایره المعارف اسلام ، ج ۳ »

۱۴ ـ سیاستنامه یاسیر الملوک از ابو علی حسن بن علی بن اسحاق نظام الملک،سال نگارش ۴۸۴ (۹۲-۱۰۹۱ م .)

۱) متن دری سیاستنامه به کوشش شارل شفر Charles Schefer پاریس : انتشارات مکتب زبانهای زنده شرقی، ۱۸۹۱ (از روی نسخه های پاریس وبرلین وموزیم بریتانیا) .

۲) ترجمهٔ فرانسوی سیاستنامه توسط شارل شفر(عضو انستیتوت،مدیر مکتب مخصوص زبانهای زندهٔ شرقی،پاریس انتشارات مکتب زبانهای زنده شرقی ۱۸۹۳ ،این ترجمه به گفتهٔ ادوارد براون تاریخ ادبی فارس ،ج ۲، حاشیهٔ ششم ۹۵٦ ص ۲۱۲ «با حواشی تاریخی بسیارسود مند،ضمیمه شده است .

ضمیمه یا تکمله یی اثر شارل شفر ،درباره مطالب سیاستنامه، شامل نکات بسیار راجع به زندگی وعصر نظام الملک،درپاریس به سال ۱۸۹۷ نشرشد. (براون،ایضاً)

باید این نکته رانیز گفت که ترجمه فرانسوی سفر نامه ناصرخسروتوسط شارل شفر،درپاریس به سال ۱۸۷۱ انجام یافت ویکجا باستن دری آن،بدوین شفر ، نشرشد .«(براون ' ایضاً،ص ص ۲۲۰ - ۲۲۱)

۳) ترجمه روسی سیاستنامه با مقدمه و یادداشتها به کوشش ب . ن . زاخودر B.N. Zakhoder به سلسله انتشارات آکادیمی علوم شوروی در سال ۱۹۴۹ به‌چاپ رسیده‌است .

۴) ترجمهٔ المانی آن با مقدمهٔ مفصل در بارهٔ نظام الملک، باتشریحات وتعلیقات، از طرف کارل امیل شابینگر Karl Emil Schabinger Freiherr von Schowingen در مونشن در سال ۱۹۶۰ انتشار یافته است .

۵) متن دری سیاستنامه ،به کوشش هیوبرت دارک Hubert Darke (لکچرر در پوهنتون کمبریج) ازروی نسخه های قدیمی پاریس (مورخ ۷۳۴ ه) واستانبول (مورخ ۷۳۰ ه)ونسخه های کمبریج(مورخ ۱۰۲۰ ه)موزیم بریتانیا(مورخ ۱۰۳۲ ه)ونسخه های رامپور وپنجاب، ازطرف بنگاه‌ترجمه‌ونشر کتاب درتهران منتشرگردیده است .

۶) ترجمهٔ انگلیسی آن توسط هیوبرت دارک با مقدمه دوصفحه یی روبن‌لیوی،در لندن درسال ۱۹۶۰ طبع شده است . (ادامه دارد)

نوشتهٔ پوهندوی عبدالقیوم قویم

تحقیق مقایسی در داستانهای رستم وزال وگور اوغلی

-۳-

بخش دوم

رستم واوس

۱-اعمال پهلوانی رستم واوس Awas

طوریکه قبلاً گفته شد در قدیم، زال وگور اوغلی تاحدی سرگذشت همانند داشتند. دراین مبحث پس از بررسی یک سلسله مطالب در خواهیم یافت که میان داستان واحوال وکردار رستم واوس خان نیز شباهتهایی موجود است. برای اینکه شباهتهای این داستان هارا نشان داده باشیم، بهتر است به شرح زندگی و کارنامه های قهرمانان آنها بپردازیم ودر ضمن بررسی وتحلیل حوادث وجوه مشترک هر دو داستان را ایضاح نمائیم.

پس از اینکه مدتی از زناشوئی زال ورودابه سپری گردید، رودابه باردار شد. او تا زمان ولادت رستم، سخت به زحمت واز سنگینی بچه دردمند بود، هرروز رنگ او بیشتر از پیش زرد میشد. روزی رودابه از هوش رفت. زال را از پی حادثه مطلع ساختند. چون زال به بالین همسر آمد زار زار گریه کرد. چارهٔ دیگر نسنجید جز اینکه پر سیمرغ را بر آتش گذارد وبعد از آمدن سیمرغ از آن استمداد جوید. چون پر سیمرغ اندکی سوخت، هوا تاریک شد وسیمرغ پدیدار گشت. از زال پرسید که اینهمه رنج وغم از بهر چیست؟ از رودابه نره شیری نامجوی پیدا میشود که هژبر خاک پای او را می بوسد وابر بر سر او گذشتن نتواند. به زال دستور داد که اول رودابه را به می مست کن تا او را از درد آگاهی نباشد. یک مرد بینادل را بیاور ویک خنجر آبگون نیز تدارک کن. آن مرد به آن خنجر پهلوی رودابه را بشکافد واز آن کودک را بیرون کند. سپس پهلوی رودابه را بدوزد. بعد از آن گیاهی است که باید آنرا بدست بیاوری وآنرا باشیر ومشک بکوبی وهرسه را در سایه خشک کنی وآنرا بسایی وبر موضع پاره شده بمالی تا محل پاره شده بهم پیوست گردد.

وروادبه بهبود یابد. سپس یکی از پرهای سیمرغ را برآن بمال زیرا فرمن، خجسته است. (۱)
وقتیکه سیمرغ این سخن را بپایان رسانید، یک پرخود را کند و به زال داد و خود پرواز در آمد و از نظر ها ناپدید گشت. زال برحسب دستور سیمرغ عمل کرد. بعداز پاره کردن پهلوی رودابه بچه بی شیرما نند بیرون آوردند. مرد وزن به تعجب اندر شد ند، زیرا کسی چنین نوزادی را ندیده بود. رودابه از تاثیر می هنوز بی هوش بود. چون به هوش آمد، با ... حرف زدن را گذاشت. کودک را به رودابه نسان دادند. از دیدن کودک بخندید. از اینکه از درد زاییدن اورسته بودوی رارستم نام نهاد. (۲) درجیبش فر بزرگی را خواند. به اندازهٔ او از حریر کودکی بساختند وداخل آنرا از موی سمور پر کردند. بررخ آن صورت ناهید وهور را نقش کردندوبربازویش شکل اژدهای دلیررا. در جنگش چنگال شیررانهادند ودر زیر کنش اوستان را گذشتند. وبریك دست او کوپال وبه دست دیگرش عنان را دادند. سپس او را براسپ سمندسوار کردند، در حالیکه در گردس جند چاکر بود، آن صورت را نزد سام نریمان به زابلستان بردند. از دیدن صورت او موی بر بدن سام بلند شد. گفت این کودک مرا ماند. پس نامهٔ زال را پاسخ کرد و گفت که اکنون پشت من راست شد. رستم را ده دایه شیر می دادند. چون نان خور شد، خوراك پنج مرد را می خورد. وقتیکه هشت ساله شد چون سروی آزاد گردید. تصور می شد که به قدو چهره و فرهنگ به سام یل می ماند. وقتیکه بسام خبر رسید که رستم بزرگ شده است، رغبت دیدن رستم در دل او پدید آمد. برای دیدن او آمادهٔ حرکت شد. چون زال از آمدن سام خبر شد، خودش با مهراب کابلی به پذیرایی او بر آمدند. برپشت یك پیل تختی زرین را آراستند وبر آن پور زال برنشست بر سرش تاج، برمیانش کمربند و در پیشش سپر، وگرز گران در دست بود. همه بر سام سر فرود آوردند. سام چون رستم را بر پشت پیل بدید مانند گل چهره اش سکفت. رستم، سام را نماز برد و برایش گفت من از نسل تو هستم وچهرهٔ من به چهرهٔ تو می ماند. خدا کند که قدرت و دلیری من نیز به تو ماننده باشد. سام از دیدن سکل وهیئت رستم حیران شد وهر زمان نام یزدان را بر او می خواند. سام مدتی بازال بماند وسپس از آنان جدا شد. هنگامیکه آنها را ترك می کرد به پور زال گفت: بکوش تاجز از راستان نباشی. خرد را بر خواسته ترجیح بده. همه ساله از بدی دست دور بدار وهمه روزه راه ایزدی را جستجو کن، به این پند من عمل نما وجز راه راست مرو.
چون عمر منوچهر به یك صدو بیست سال رسید، نوذر را طلب کرد و زمام امور را به او سپرد.

---

۱ ـ فردوسی، شاهنامه، چاپ مسکو، ۱۹۶۳، ج اول ص ۲۳۹
۲ ـ فردوسی، شاهنامه، چاپ محمد دبیرسیاقی ج اول.

و از او خواهش کرد که باید همیشه به کمك زال وسام و رستم جوان چشم داشته باشد. منوچهر گفت: یقین دارم، توران از دست این جوان آرام نخواهد نشست.

اما در بارهٔ چگونگی بوجود آمدن و بزرگ شدن اوزگزر(۱) مانند رستم جهان پهلوان اطلاعات وسیع در دست نیست. تنها از خلال داستان گوراوغلی همینقدر معلوم میتواند شد که اوس در خانه یک مرد قصاب موسوم به کریم، بدنیا آمده است. در هنگام تولد او، نه رهمایی واهتمام سیمرغ ونه کدام قوهٔ خارق العادهٔ دیگر در کار بوده است. شاید ولادت او مثل یك نو زاد عادی صورت گرفته و مانند یك طفل عادی پرورش یافته باشد. علت این امر که چرا اشباح چهار مرد روحانی گور اوغلی را تشویق کرده بودند تا اوس را بفرزندی برگزیند، اینست که چون گور اوغلی در تمام عمر صاحب فرزندی نمی شد تا از ملك ومنال او حراست کند، بنابران بایست اوس را به پسرخوانده‌گی می گرفت تا بعد از وی وارث ملك او باشد و در دوران زندگی باوی مددگاری نماید و از شجاعت و همت او، قلمرو تحت نفوذ گوراوغلی از گزند مخاصمان در امان شد. همانگونه که آریانا از دلاوری وهمت رستم در برابر متجاوزان ومخاصمان، بخصوص تورانیان، از گزند و آسیب بر کنار مانده و رستم برای یاری وحمایت فرمانروایان زمانش کمر همت بسته بود. بهرحال کارنامهٔ اوس از دربار گور اوغلی آغاز می یابد وقسمتی از داستان گور اوغلی حاوی از زور مندی وپهلوانی اوست. او برای تسخیر بلاد مختلف گاهی تنها و زمانی با یاران خود میرود. گاهی پیروز بر می گردد و زمانی در بند می افتد و باز رها می شود. اسپ او یعنی «قیر» همیشه یکی از عوامل نجات او ازمشکلات بوده‌است. چنانکه رخش، جهان پهلوان راد رسختی ها یاری می کرد. برای اینکه مقارنه داستانهای رستم واوس بصورت بهترومنظم ترانجام گیرد، لازم است نخست به بیان سرگذشت رستم وسپس به ذکر احوال اوس بپردازیم ودرضمن بیان مطالب بما ایراد وجوه مشترك هرد و داستان اقدام نماییم.

رستم که لقب بود ربعضی ازتواریخ قدیم عربی «الشدید» آمده‌است(۲)، اعمال قهرمانش آوردن کیقباد ازالبرز کوه برای فرمانروایی ونجات‌دادن کاوس ازبندهاواو نوبیرون راندن افراسیاب از آریانا که در غیبت کاوس براین‌سامان تاخته وآنرا تسخیر کرده بود ونیز کارهای دیگر ازقبیل پروردن

۱- هرگاه اوس باتلفظ گزر Gazar (پهلوان، شجیع) یکجا بیاید: دراینصورت Awaz تلفظ میگردد واگر تنها بیاید اوس(Awas)تلفظ میشود .

۲- دینوری، اخبارالطوال ص ۷ ۲، بحواله، حماسی سرایی درایران ص ۹ ٦ ٥

سیاوش، گذشتن از هفت‌خوان، تسخیر دژسپند کوه، تاختن به توران به خونخواهی سیاوش، جنگ با سهراب، نبرد با جهانگیر پسرش، جنگ با برزو، جنگ با اکوان دیو، جنگ با دیو سفید وغیره میباشد.

یکی از بزرگترین اعمال پهلوانی رستم گذشتن از هفت‌خوان است. خوان اول، جنگ رخش با شیر میباشد وآن چنین است که رستم بعزم سفر از پیش پدر بیرون شد و به رخش نشست. در بیابانی رسید که پر از گور بود. انجالگام رخش را از سرش کند وآنرا رها کرد وخودش بخواب رفت، ازقضا در این دشت شیری بود. پاسی بگذشت، شیر درنده ازسوئی بطرف کنام خود آمد، نظرش به رستم افتاد، رخش را بر بالای سر او دید. شیر بر رخش حمله کرد در این وقت رستم از خواب بیدار شد و بر رخش صدا زد که ای هوشیار ترا که گفت که با شیر کارزار کنی وبه توصیف رخش چنین آغاز کرد

چنین گفت با رخش کای هوشیار	که گفت که با شیر کن کارزار
اگر تو شدی کشته بر دست اوی	من این ببر واین مغفر جنگجوی
چگونه کشیدی به مازندران	کمند و کمان، تیغ و گرز گران
نبهنم چو تو باره تیز تگک	بتندی وتیزی و نرمی ورگک (۱)

خوان دوم، یافتن چشمه آب است، چون رستم در بیابانی سوزان منزل می کرد، هم خودش وهم رخش از تشنگی از کار افتاده بود. روی بسوی آسمان کرد واز خداوند کمک خواست. نا بهنگام میشی در برابر رستم پدیدار شد. پالهنگ رخش بدستی وتیغ خود بدست دیگر بگرفت ودر پی میش براه افتاد. میش بر سر چشمه ای رسید. رستم ازآن آب نوشید ونیز تنش را پاک شست وسپس شکار کرد وآنرا کباب نمود وخورد وبخواب رفت(۲).

خوان سوم، جنگ رستم با اژدهاست، در این جنگ رستم مانند اوس که در موقع بازگشت از سفری با اژدها یی جنگید ه بود ه پیروز گشت. خوان چهارم کشته شدن زنی جادو گر بدست رستم میباشد. در این خوان رستم بر زن جادوگر پیروز میشود، همانطوریکه اوس خان در کشمیر بر جادوگران پیروز شده بود.

خوان پنجم گرفتار شدن اولاد پهلوان بدست رستم میباشد. اولاد مرزبان ناحیه ما زندران بود به رستم گفت نباید به دیار نره دیوان پر خاش خرگذر کنی. لیکن رستم براو تاخت، با کمند اسیرش کرد واز او درخواست تا نشان وجای دیو سپید وپولاد دیورا به او باز گوید. اولاد نشان آنان را به رستم گفت. جهان پهلوان پس از زدو خورد زیاد با دیوان، خود را بنزد کاووس که در مازندران محبوس بود، رسانید. خوان ششم جنگ رستم با ارژنگ دیواست وخوان هفتم کشته شدن دیو سپید بدست

۱ـ فردوسی، شاهنامه، چاپ محمد بیر سیاقی، ج ۱ ص ۲۹۲

۲ـ ایضاً ص ۳۰۰ ـــ ۳۰۲

رستم .جهان پهلوان از طرف کاووس نزد فرمانروای ما زندران جهة رسانیدن پیام شد. پیام کاووس را به او گفت اما فرمانروای ما زندران به پیام کاووس اعتنایی نکرد وگفت به کاووس بگو که از خواستن من نزد خود درگذرد وباید زود به آریانا بازگردد ورنه من با سپاه خود بسوی او می آیم واو را شکست سخت خواهم داد . رستم به نزدیک کاووس بازگشت وپیام او به کاووس بازگفت وکاووس را بجنگ او تحریض کرد. کاووس در این نبرد پیروز شدو به خواهش رستم اولاد را که با رستم مساعدت کرده بود، بر ما زندران فرمانروا کرد . (۱) کاووس به آریانا بازگشت ورستم را به نیمروز فرستاد وسرزمین سیستان و زابلستان را به او داد (۲).

دیگر از کار روایی های رستم ،جنگ با افراسیاب وجنگ با پسرش سهراب وکشته شدن او بدست رستم میباشد. و همچنان جنگ با اشکبوس پهلوان تورانی ونبرد با خاقان چین وکافور مردم خوار وپولادوند ونجات دادن بیژن از چاه (۳) وجنگ با کک کوهزاد است .داستان برخورد رستم با کک کوهزاد در ملحقات شاهنامه آورده شده است(۴). کک کوهزاد مردی بود نبرده و پهلوانی بود نیرومند .زال از اوسی خوف داشت، زیرا او به زال وسام نریمان گردو نیز به گرشاسپ دستبرد زده بود. کک کوهزاد در نزدیک زابل به سه روزه راه بر سر کوهی سر کشیده به ساه در قلعه یی زندگی داشت (۵).نام این حصن مردبابود . کک کوزاد سپاهی فراوان داشت. سپاه او همه ناوک انداز وژوبین گذار بودند. وی هرساله چرم گاو پر از زر از زال باز وساو می گرفت. چون رستم از کوه سپید بیامد ،زال اندیشمند گشت که مبادا اوبسوی کک کوهزاد بتازدو زندگی خود را بباد دهد. رستم با دشوادومیلاد از کک کوهزاد خبردار شدند. جهان پهلوان نزد زال شدو به او اظهار کرد

---

۱ ایضاً ص ۳۳۴

۲ ـ بوسورث،سیستان قبل از ورود اسلام ،ترجمه نگارنده،مجلهٔ ادب شماره ۱ ـ ۲ سال ۹ ص ۱۰۷.ونیز رجوع شود به فارسنامه،تالیف ابن بلخی چاپ لسترنج ونکلسن، کمبریج ۱۹۲۱ ص ۳۳.

۳ ـ فردوسی،شاهنامه،از انتشارات امیر کبیر ،چاپ سوم،تهران ۱۳۴۶ ج ۲ ص ص ۲۰۷ ـ ۲۱۰ و ص ۲۲۶

۴ ـ فردوسی ،شاهنامه ،چاپ محمد دبیر سیاقی، ج ۶ ص ۳۴

۵ ـ در فراه حاشیه حصاری بر افراخته از سنگ وگچ وجود دارد که مردم آن ولا آنرا حصار کک کوهزاد می نامند. درمقابل حصار بر دشتی پهناور جایگاهی مستطیل شکل که گویند میدان زور آزمایی رستم و کک بوده است. نشانه ها ومحل وقوع این دراستوار به توصیف شاهنامهٔ فردوسی ازین دژ شباهت کامل دارد.

که می‌خواهد به رزم کک کوهزادشود. زال خطاب به‌اومی گوید که کک کوهزاداز گرشاسپ وسام جنگی‌تر است. زال‌می‌خواسته‌بااین تذکر، رستم را از رزم کردن باکک‌باز دارد، لیکن پور زال برین اسر تن درنداد وبه‌جنگ کک شدودرین رزم‌دلاوریهایی ازخود نشان داد. (۱) از اعمال دیگر پهلوانی رستم، جنگ او با نواسه اش برزو پسر سهراب سپا شد. (۲)

دراینجا باید به یک رویداد بزرگ دیگرزندگی پهلوانی رستم که‌نبرد او بااسفندیاراست، اشاره کنیم. سبب اصلی این‌جنگ گشتاسپ‌بود که‌برای‌رهایی ازخواهشه‌ی پسروباآنکه‌میدانست مرگ او در زابلستان بدست پور دستان خواهد بود، ویرا بجنگ پهلوان سیستان فرستاد. رستم چون با اسفندیار رو برو شداز در استمالت پیش‌آمد، امااسفندیار با تندخوبی به‌اوپیش‌آمدمی‌کرد وچنین‌می پنداشت که‌اورا دست‌بسته نزد گشتاسپ خواهد برد. جنگ‌میان دوپهلوان درگرفت ورستم بچاره‌گری زال وسیمرغ، پهلوان کیانی را از پادر آورد وگویا همین کار مایهٔ زوال‌خاندان سام شد (۳). حادثه جنگ اسفندیار ورستم را نویسنده کتاب مجمل‌التواریخ والقصص عیناً از کتاب غرر اخبار ملوک الفرس ثعالبی گرفته است. (۴) راجع به‌علت جنگ‌اسفندیار بارستم‌اکثر مورخان هم عقیده اند لیکن دینوری، آنرانتیجهٔ مخالفت رستم‌باگشتاسپ‌درپذیرفتن کیش زردشتی میداند(۵) همین نظر را دکتور محمد علی اسلامی ندوشن در کتاب «داستان داستانها تایید می کند.

بروی هم رستم پهلوانی است که قدرت وقوهٔ او بیش از نیروی آدمیان است. بقول نولدکه، شاید این نیروی او از آنجهت است که از طرف مادر به ضحاک منسوب بوده است (۶) لیکن باید متذکر شد که رستم علی الرغم ضحاک که خصلت اهریمنی داشت، هوا خواه نیکوییهابودو با بسیاری از دیوان بجنگید وبسیاری‌ازاهریمنان را درجنگ مغلوب کرد. چنانکه ماجرای رستم با اکوان دیو که جهان پهلوان را از فاصلهٔ بسیار بلند به‌دریاب انداخت، مشخص است.

---

۱ ـ شاهنامه، چاپ دبیر سیاقی، ج۶ص ص ۱ ۶ - ۷

۲ ـ ایضاً ص ۷۷

۳ ـ ذبیح الله صفا، حماسه سرایی در ایران، ص ۵۹۸

۴ ـ مجمل التواریخ ص ۵۲، غرر اخبار ملوک الفرس ازص ۱۴۲ ـ به‌بعد، بحوالهٔ حماسه‌سرایی در ایران ص ۵۹۹

۵ ـ دینوری، اخبار الطوال، ص ۲۷، بحوالهٔ حماسه سرایی در ایران ص۵۹۹

۶ ـ نولدکه، حماسه ملی ایران، ص ۳۰

طرز کشته شدن رستم نیز بسیار جالب توجه است ، بدین معنی که برادرش شغاد کاری می کند که رستم و رخش او درگودالی که پراز نیزه وشمشیر است ، می افتد و رستم در همان دم مرگ تیری از کمان رها می کند که درخت وتن او را بهم می دوزد .

درین شکی نیست که درزنده گی رستم دستان ، همانند اوس، خوارق عادت راه یافته است، اما این حادثه نباید سبب متزلزل ساختن وجود وهستی تاریخی اوشود . امکان وجود پهلوانی بنام گوراوغلی ، به سبب بودن خوارق عادت در داستان او رد نمی شود واین امر دو راز حقیقت نیست که گذشت زمان وذوق وسلیقهٔ راویان ، بعداً چیز های عجیب وغریبی راد ر داستان های مذکور وارد نمود وحوادثی را در لباس افسانه نمودار ساخت.

بهرحال رستم با اوس از جهات مختلف قا بل مقایسه میباشد. اوس د ر «بلخ آوان» حکمروایی داشت ، چنانکه رستم ساتراپ سیستان بود . همانطور یکه رستم از زال مدد می گرفت واز طرف او هد ایت می شد ، اوس نیز ازگور او غلی کمک می گرفت وچشم به مشورت ور اهنمایی اوداشت. همانقسمی که رستم با دیوان ، جاد وگران ودژ خیمان در ستیز بود ، اوس نیز با این گروه جنگید ه است .اگر سیمرغ در ز نده گی رستم نقش داشته ، بازنده گی اوس «چهل تن پا ک» و «خضرحیات» رابطه داشته است. لقب رستم جهان پهلوان وگو پیلتن است واز اوس، گزر (Gazar) که معنا ی د لاوری وشجاعت وبوت در آن مندمج میباشد .برای اینکه مقایسه سر گذ شت و کا ر نا مه های رستم واوس به وجه بهتر انجام گرد ، لازم است داستان واعمال پهلوانی اوس راهم مانند آ ن رستم جهان پهلوان نقل کنیم .باید متذکر شویم که سرگذشت اوس دراینجا مقتبس از روایت گوراغلی گویان ولسو الی چاه آ ب ولایت تخار میباشد . ممکن است ا ین شکل رو ایت سرگذشت اوس، در مناطق دیگر افغانستان که گور اوغلی گویی رواج دارد، بگونهٔ دیگر ایر اد شود. برای معلوم کر دن روایت های مختلف این داستان مطالعات جداگانه، مقایسوی میتو اندصورت بگیر د که این کارفعلا خارج از حوصلهٔ موضوع مورد نظر مامی باشد .

بعد از اینکه گوراو غلی ، اوس را از پدرش کریم قصاب از داغستان به تر کستان آورد ، مدتها در تر بیت او بذل مساعی کرد. او ر اتیر اندازی واسپ سو اری آمو خت . چون او س جو ان برومند شد آوا زه قوت وپهلوانیش نه تنها در شهر چمبل ، بلکه د ر سراسر تر کستا ن پهن گردید .بعد از بزرگ شدن اوس ، گورا وغلی دیگر آرام وبی غم بودجز کامروایی وعیش ونو ش و تفریح وشکار کاری نداشت .جنگ آوری وپیکار جویی را بعهد هٔ اوگز رگذاشت. این پهلوان شهر ها را می کشو د ، با پریان هم صحبت می شد ودر مجا لس ر قص وشا د ما نی آ نان آشکارا

ونهانی حضور می یافت، با دیوها پنجه نرم می کرد وطلسم آنانرا درهم می شکست. او چون رستم دستان در میانهٔ آوردگاه می غرید.ضربهٔ گرزوشمشیر او کارگر نمی افتاد، زیرا تیغ بندی دشت وعلم کشمیر (جادو) را فرا گرفته بود. برعلاوه هرجاکه بمشکلی برمی خورد ، فورا خضر را به کمک خود می خواند، چنانکه رستم سیمرغ را . اوس در شهر چمبل که مرکز ترکستان خوانده شده است سکونت اختیار نکرد . مخصوصاً بعد از ازدواج به «بلخ آوان» رفت و در آن شهر بساط حکمروایی بگسترد.اوس مانند رستم خود رادر جنگ ها معرفی می کرد تا حریف و همرزمش وی را بشناسد. وقتیکه حریف رابه جنگ وزورآزمایی دعوت می کرد ،خودش رابدین سان معرفی می نمود :«اصل ذارم داغستان،با وام (۱)گوراوغلی سلطان،نام خدم (۲)اوس خان ،آباد کدم(۳)بلخ آوان ،بیابدرا(۴)ده(۵)میدان». بعدازآن بجنگ شروع می کرد .او بسیار زیرك ودرعین حال فریبکار بود.درمواقع لازم خودرا به گونه گون صورت می آراست تابه هدفش دست یابد.گاهی که ضرورت می افتاد خودرا بصورت ملنگ ،قلندر،تاجر مسافر ژولیدهٔ نادار ونظایر آن درمی آوردو بعد کار خودش راسی کرد. اوس مانند رستم ظاهرا دوزن داشته است. یکی بنام «شیرماهی» واوس ازاودو پسر بنام شیرعلی ونورعلی و یك دختر بنام گلنار داشت . با مطالعه وبا شنیدن سرگذشت اینها بیاد پهلوانیهای دوپسررستم یعنی سهراب وجهانگیر ودختر او آذرگشسپ می افتیم که شرح رویدادهای زندگی آنها را در بخش های جداگانه بررسی خواهیم کرد. شیرماهی زن اوس باکمال وجمال بود. اومانند تهمینه زن رستم که از جهان پهلوان برای سهراب نشانی گرفته بود، تیراوس رابعداز محبوس شدنش بحیث نشانی درمحلی مخفی نگهداری کرد تااینکه شیرعلی بزرگ شدو بسواری این اسپ، پدرو اقوام خودرا از بند نجات داد. شیرماهی درواقع دومین زن اوس است،چنانکه تهمینه دومین زن رستم بود. همانطوریکه دربارهٔ زن نخستین رستم معلومات زیاد نداریم دربارهٔ زن اول اوس نیز اطلاع ما مجمل و حتی خیلی ناچیزاست.دومین ازدواج اوس همانند دومین ازدواج رستم که بیرون از سیستان ودرسمنگان صورت گرفته بود،دور ازچمبل وبلخ آوان صورت گرفته است ، درواقع اوس درضمن سفری که داشته با شیرماهی ازدواج

۱- باوام bawam (=بابام، بابایم)دربعضی جایها کلمهٔ اتم (atam =پدرم)را بکارمیبرند.

۲- خدم Xədam (=خودم)

۳- کدم Kadəm (=کردم)

۴- بدرا bədra (=داخل شو)

۵- د da (=در)

کرده است. همانطوریکه رستم درضمن مسافرت به‌نزدیکیهای سمنگان به‌شکار مشغول میشود، بعد از شکاروصرف غذا بخواب می‌رود. دربن وقت اسپ اورا می‌ربایند برای پیدا کردن اسپ به‌سمنگان می‌شود وبالاخره باپدر تهمینه آشنایی بهم میرساند وعاقبت کارش به ازدواج باتهمینه می کشد. همین قسم سفر اوس به کشمیر وبر خورد اوبا ساحران وجادوگران، یادآور سفر رستم به مازندران و جنگ او با دیوان آنجا میباشد ولی در جزئیات سرگذشت این دو پهلوان دراین دومحل تفاوتهایی موجود است.

بصورت‌عموم‌سیمای‌رستم‌درداستانهای‌وی‌نمایندهٔ‌یك انسان‌نیکوکار است‌ولی گاهی بخصوص در مواقع مشکلات‌از بکاربردن‌حیله‌ومکربا کی‌ندارد. مثلاوقتیکه‌دژسپیدرافتح می کندویا هنگامیکه آکوان‌دیو براو مسلط می‌یابد، برای پیروزی، ورهایی یافتن حیله‌و مکر بکار میبرد(۱)این خصلت را میتوان در اوس نیز سراغ کرد مگربا اندك تفاوت. روبهمرفته کارنامه های اوس مبین رغبت وی‌برای حصول تموں برخوانین وکسب‌قدرت و شهرت بوده است.از خلال داستانهای شفاهی گوراوغلی بر می‌آید که‌داستان وی‌درمجموع از یك زنده گی چوپانی وگله داری نشان کرده و سپس از دایرهٔ این نوع زنده‌گی برآمده‌وگویا عناصرخان‌خانی‌باآن‌آمیخته‌است. بهمین سبب موضوع اصلی این داستان برمحور خواسته‌ها وتمایلات خوانین می‌چرخد. درحالیکه داستانهای‌زال‌ورستم برمبنای‌مظاهرعالی‌زنده‌گی‌ازقبیل‌فداکاری،مساعدت،حراست ازنوامیس ملی ونظایراین‌موضوعات استوار است. پهلوانان رستم واوس مطابق خصوصیات حوادث‌هرداستان کارهایی راانجام میدهند. اگر این دو داستان بطور کلی باهم مطابقت نداشته باشد، اما‌موارد متعددی‌رامیتوان یافت که شاهدشباهت‌احوال‌وکردارپهلوانان‌باشدونیزنشانه‌همگونی نسبی‌حوادث مختلف. با نظر داشت همین امر میتوان استنباط کرد که ایجاد داستان گوراوغلی نمیتواند از تاثیر داستانهای آریانای باستانی و مخصوصا داستان رستم وزال برکنار باشد.

۴- رخش رستم و قیر اوس:

در داستانهای پهلوانی ملل جهان اسپهای کوه‌پیکر با زنده‌گی پهلوانان رابطه داشته‌است.

در اساطیر یونان باستان، در داستانهای‌عربی‌و دری، اسبهایی را می شناسیم که پهلوانان را از مشکلات رهانیده اند، بحیث مثال از «اشقردیوز اده»، اسپ نیرومند وبا وفای حمزه که منادیان بوده است، میتوان نام‌برد. اشقر بارها حمزه را از گزند نجات داده و با دشمنان عجیب الخلقت وی‌جنگیده وآنانرا نابود کرده است. همین قسم شبدیز خسرو پرویز اسپی‌بود معروف. رخش یعنی اسپ با وفای

۱- نولدکه، حماسه ملی ایران،ص ۱۱۳

رستم نیز از آن قبیل است. در توصیف این حیوان، فردوسی(۱) و فخرالدین اسعد گرگانی(۲) اشعاری دارند. در مورد کلمهٔ رخش، نویسنده گان نظر های متفاوت ابراز کرده اند. دکتور صفا به استناد این و بیت شاهنامه:

چه بر آب بودی چه بر خشك راه　　بروز از خور افزون بدو شب زماه

فرود آمد از رخش رخشان چو باد　　سر نامور سوی بالا نهاد

می نویسد که رخش رخشنده و فروزان بود و بنظر او بدونین داستانهای ملی اسپ رستم را از درخشنده گی آن بدین نام نامیده اند و یا وجه تسمیهٔ آنرا ازین طریق معلوم کرده باشد(۳). نولدکه درین مورد می نویسد: «قریب ۶۵ سال پیش اوالد، بعن حدس خود را اظهار کرد که رخش باید همان کلمهٔ سامی Rahch باشد. البته باید اذعان کرد که این کلمه دربدو امر یك معنای عمومی و جامعی داشته است. (در زبان عبرانی ظاهراً به اسپهای اصیل اطلاق شده) اگر بخواهیم این کلمه را با Rakshas (دیو) هندی مربوط کنیم، حدس واهی زده ایم. رخش می بایستی «قهوه یی سیر» و بعقیدهٔ برخی «برنگ سرخ باز» باشد. حالانیانس، همین اصطلاح ارمنی را در نوشته های Grigor Magistros (وفات ۱۰۵۸) «Fuchsrot» ترجمه کرده است. در هرصورت ربطی با کلمهٔ رخش فارسی بمعنای تابش ندارند».(۴) اینکه رخش را رستم چسان و از کجا بدست آورده است، معلوماتی در شاهنامهٔ فردوسی موجود است، بهتر آنست که آنرا از زبان شاعر مذکور بشنویم:

گله هر چه بودش بزابلستان　　بیاوردو بهری زکابلستان

همه پیش رستم همی راندند　　برو داغ شاهان همی خواندند

هراسپی که رستم کشیدی به پیش　　به پشتش فشردی همی دست خویش

زنیروی او پشت کردی بخم　　نهادی بروی زمین بر شکم

چنین تاز کابل بیامد زرنگ　　فسیله همی تاخت از رنگ رنگ

یکی مادیان تیز بگذشت خنگ　　برش چون بر شیر و کوتاه لنگ

دوگوشش چو دو خنجر آبدار　　بر ویال فربه میانش نزار

۱- فردوسی، شاهنامه، چاپ محمد دبیر سیاقی، ص ص ۲۵۵-۲۵۶

۲- فخرالدین اسعد گرگانی، ویس و رامین ص ۱۲۷، ص ۳۱۰

۳- ذبیح الله صفا، حماسه سرایی در ایران، ص ص ۵۶۷-۵۶۸

۴- نولدکه، حماسه ملی ایران، پاورقی شمارهٔ ۴، ص ۳

یکی کره از پس بیالای او / سرین و برش هم به پهنای او
تنش پر نگار از کران تا کران / چو برگ گل سرخ بر زعفران
چه بر آب بودی چه بر خشک راه / بروز از خور افزون بدی شب زماه
بشب مورچه بر پلاس سیاه / شب تیره دیدی دو فرسنگ راه
بنیروی پیل و ببالا هیون / بزهره چو شیر که بیستون
چو رستم بدان مادیان بنگرید / مر آن کرهٔ پیلتن را بدید
کمند کیانی همی داد خم / که آن کره را باز گیرد ز دم
به رستم چنین گفت چوپان پیر / که ای مهتر اسپ کسان را مگیر
بپرسید رستم که این اسپ کیست / که از داغ روی دو رانش تهیست
چنین داد پاسخ که داغش مجوی / کزین هست هرگونه یی گفت و گوی
همی رخش خوانیم و بور ابرش است / بخو آبی و بچشم آتش است
خداوند این را ندانیم کس / همی رخش رستمش خوانیم و بس
سه سالست تا این بزین آمده است / به چشم بزرگان گزین آمده است
چو مادر ببیند کمند سوار / چو شیر اندر آید کند کارزار
ندانیم ای پهلوان جهان / که را زاست ما این هم اندر نهان
بپرهیز ازو ای هوشیوار مرد / بگرد چنین اژدها بر مگرد
که این مادیان چون در آید بجنگ / بدرد دل شیر و چرم پلنگ
چو بشنید رستم بدانسان سخن / بدانست گفتار مرد کهن
بینداخت رستم کیانی کمند / سر ابرش آورد ناگه به بند
بیامد چو پیل ژیان مادرش / همی خواست کندن بدندان سرش
بغرید رستم چو شیر ژیان / ز آواز او خیره شد مادیان
یکی مشت زد بر سر و گردنش / بخاک اندر افکند لرزان تنش
بیفتاد و برجست و برگشت ازوی / بسوی گله زود بنهاد روی
بیفشرد ران رستم زورمند / بر و تنگتر کرد خم کمند
بیازید چنگال گردی بزور / بیفشرد یک دست بر پشت بور
نکرد ایچ پشت از فشردن تهی / تو گفتی ندارد همی آگهی
بدل گفت کاین بر نشست منست / کنون کار کردن بدست منست

برآمد چو باد دمان از برش　　بشد تیز گلرنگ زیر اندرش
ز چوپان بپرسید کاین اژدها　　بچند ست وا ینرا که داند بها
چنین داد پاسخ که گر رستمی　　برو راست کن روی ایران زمی(۱)
لب رستم از خنده شد چون بسد　　چنین گفت نیکی ز یزدان سزد
بزین اندر آورد گلرنگ را　　سرش تیز شد کینه و جنگ را
گشاده زنخ کردش و تیز تگ　　بدید آنکه دارد دل و زور و رگ
کشد جوشن و خود و کوپال اوی　　تن پهلوان و بر و یال اوی
چو زین سان بچنگ آمدش بارگی　　دل از غم بپرداخت یکبارگی(۲)

رخش اسپی بوده است تیز تگ، قوی هیکل، هوشیار و بالاخره ازعجایب مخلوقات جهان. درخوان اول از هفتخوان رستم می خوانیم که رخش باشیری می جنگد وآن را از پای در می آورد، چون رستم از خواب برمی خیزد باآن حرفی زند وآن حیوان هوشیار سخن رستم را میفهمد. (۳) همچنان در رستم نامه منثور آمده است که رخش اژدهایی را که میخواسته بر رستم حمله کند، می کشد. درخوان سوم از هفت خوان رستم که قصه جنگ رستم بااژدهاست، رخش بدندان پوست اژدها را می کند وبعد رستم باتیغ سر ازتن آن حیوان جدا می سازد(۴) رخش درسردی وگرمی وسایر مشکلات مقاوم است (۵) بقول نولدکه، محل اصطبل رخش رستم در اوایل عهد اسلامی درهرنین نرد یک زرنج باقی بود(۶) در داستان گوراوغلی اسپی تنومند، بنام «قیر» همانند رخش رستم اعمال خارق العادهیی راانجام

۱ــ مقصود از سر زمین آریانا ست.

۲ــ فردوسی، شاهنامه چاپ محمد دبیرسیاقی. ج۱، ص ص ۲۵۵-۲۵۷

۳ــ فردوسی، شاهنامه، چاپ محمد بیرسیاقی ج ۱ ص ۲۹۸

۴ــ فردوسی ایضا ص ۳۰۴

۵ــ ایضاً ص ۲۹۹

۶ــ نولدکه، حماسه ملی ایران، برلین، لیپزیک. ۱۹۲۰ ص ص ۱۱-۱۲، فرای، میراث ایران ص ص ۱۸۵-۱۸۶ بوشنر، دایرة المعارف اسلامی، چاپ اول، ذیل لغت «سستان»، فتوح البلدان بلاذری، چاپ دوخویه، لیدن ۱۸۶۶ ص ۳۹۴. ابن اثیر، تاریخ چاپ تورنبرگ، لیدن ۱۸۵۱-۷۶ ج۳ ص ۱۰۱، یاقوت، معجم البلدان ج۳ ص ۳ ۹ ومنابع دیگر عربی در فهرست مراکز ایالتی ایرانشهر، مارکوارت، چاپ میسینه روم ۱۹۳۱ ص ۸۸

میدهد. در بارهٔ این اسپ روایات ونظریات ناهمگون است. صمد بهرنگی نویسندهٔ کتاب کور اوغلو وکچل حمزه، درباره مورد چنین اظهار نظر کرده است که علی کیشی، مهترخان بزرگی است به نام حسن خان وی برسر اتفاق جزئی که آنرا توهینی سخت نسبت به خود تلقی می کند، دستور میدهد چشمان علی کیشی یعنی پدر کوراوغلو را درآورند. علی کیشی دادوکرد است که آنها را از جفت کردن مادیانی بااسپان افسانه یی دریایی به دست آورده بود، همراه پسرش روشن (کوراوغلو) از قلمرو خان می گریزد و پس از عبور از سرزمینهای بسیار سرانجام در جنلی بئل (کمرهٔ مه آلود) که کوهستانی است سنگلاخ وصعب العبور با راههای پیچاپیچ، مسکن می گزینند. روشن کره اسپ ها را به دستور جادومانند پدرش در تاریکی پرورش میدهد و در قوشابولاق (جفت چشمه) در شبی معین آب بازی می کند. (۱) دو کره اسب همان اسپهای بادپای او میشوند. نام این دو اسپ « قیرآت » و « دورآت » است (۲) قیرآت نسبت به دورآت، نیرومند وقوی تر بوده است. این اسپ در تمام زندگی کوراوغلو نقش عجیبی داشته است. بهسبب اهمیتی که این اسپ داشته است، حسن خان در فکر دزدیدن آن می شود و کچل حمزه را برای این امر موظف می کند و این شخص با حیله و تدبیر در این کار موفق میگردد ولی کوراوغلو آنرا دوباره بدست می آورد. نظر صمد بهرنگی در این مورد از روایت آذربایجانی داستان کوراغلی متاثر است. باید خاطرنشان ساخت که نظر صمد بهرنگی راجع به تربیه وپرورش قیرآت کوراوغلی در تاریکی به قوهٔ جادو وجوره کردن مادیانی بااسپان دریایی افسانه یی که درنتیجه سبب پیدایش قیرآت و دورآت میشود، این عمدهٔ اوراکه قدام کوراغلی را اسلهم ازقیام جلالی ارمیداندوعلت ابرانه داستانهایی وضع سیاسی واجتماعی ارتباط میدهد، تضعیف می کند زیرا ازحلال روایات او بدین نتیجه نمی توان رسید که داستان کوراوغلی نشهٔ رجهٔ افسانوی وتخیلی دارد.

بهرحال آنچه که ازروایات شفاهی کوراوغلی که ازافغانستان راجع به قیر یعنی اسپ کوراوغلی و اوس خان شنیده می شود، با نظر صمد بهرنگی وسایر کسانی که با او هم فکراند (۳) منافات دارد. آنانکه در گذشته نوشته بودیم، در روایات شفاهی کوراوغلی افغانستان، راجع به قیر کوراوغلی مطلب بگونهٔ دیگر

۱- صمد بهرنگی، کوراوغلو وکچل حمزه ص ۲۰

۲- ایضاً

۳- داستانهای پهلوانی کوراوغلو، ترجمه محسن صدری اشاری، به اهتمام داود منصوری وکتاب درشناخت ادبیات و اجتماع ۲ ثرنورور تبریزی، از انتشارات کتاب نمونه، تهران چاپ دوم ۱۳۵۱ ص ۲۸

گفته میشود وآن چنین است که گور اوغلی مادیانی راکه خود دش از بستان آن شهرخورده است، با اسپ ایل قره، یکی ازخوانین ترکستان و رقیب احمد خان سامای گور اوغلی، جفت می کند وازآن کره یی زاییده میشود که پس از بزرگ شدن، همچون رخش رستم قوی، هوشیار وتیزتگ پیدا شدو نامآن برسر زبانها می افتد.

دربارهٔ وجه تسمیهٔ قیراوس خان، همچون رخس رستم اقوال متفاوتاست. خود کلمهٔ قیر ازنگاه لغت، به معنای سیاه و مشکی است، لیکن تاجاییکه از روایات شفاهی گور اوغلی در افغانستان برمی آید، این اسپ کاملاً سیاه نبوده، بلکه سیاه مایل به سرخ یا سرخون (Sorkhun) بوده است. قیر در اصطلاح گور اوغلی گویان با مفهوم، اصیل، پربها، تنومند، سرکش و تیزتک ملازمه دارد. چنانکه اسپ لاغروکم قوت ویابو رادرسبیل تمسخر، قیر اوس خان میگویند.

در بعضی از شاخها(بندها)ی گور اوغلی، اسپ اوس خان، فقط قزل (qezel) خوانده شده است. قزل اصلاً بمعنی رنگ سرخ پیدا شد ولی فعلاً نوعی اسپ سفید را نیزقزل گویند.

برای اسپ اوس خان کلمه یی دیگر را نیز بکار میبرند که آن «تلفار» (Tolfar) پیدا شد. متأسفانه بنده معنای این را درهیچ جای نیافتم. خود گور اوغلی گو یان که لابد بعضی از آنها از نعمت سواد بی بهره و یا کم بهره اند، معنای دقیق این لغت را نیز نمی دانند. تنها این کلمه را با چالاك ودونده مترادف میسازند که شاید حقیقی یا حدسی باشد.

در داستانهای گور اوغلی، برای قیر صفتهای زیاد ذکر رفته است. بحیث مثال گفته میشود که قیر مانند آهودرصحاری وصخره ها میدویدومانند انسان دراك بود. وقتیکه اسپ زخمی میشد بهمداوای اومی پرداخت.

بالاخره در بارهٔ قیر اوس خان روایات شگفتی انگیز موجود است. خلاصه اینکه رخش رستم وقیر اوس خان از جهات مختلف با هم شباهت دارند. بنظر من ممکن است. ایجاد چنین اسپی در داستان گور اوغلی باداشتن خصوصیات عجیبی، از داستان رخش رستم متأثر شده.

دکتور سید مخدوم رهین

آداب الصوفیه و خواجه عبدالله انصاری

درسال ۱۹۶۰ شمارهٔ پنجاه ونهم مجلهٔ انستیتوت فرانسوی باستان شناسی شرقی رساله یی بنام «کتاب المختصر فی آداب الصوفیه والسالکین الطریق الحق» به کوشش پدر روحانی سرژ دوبورکوی بچاپ رسانید. نسخهٔ منحصر بفرد خطی این اثر که مورد استفادهٔ مصحح مذکور قرار گرفته عبارت است از نسخه شمارهٔ ۳۹۲، کتابخانهٔ شهید علی استانبول که در غرهٔ ربیع الاول ۷۷۰ هجری مطابق ۱۴ اکتوبر ۱۳۶۸ توسط مردی بنام عبدالله بن احمد تحریر یافته است.

آقای بورکوی در پیشگفتار فرانسوی این رساله در بارهٔ تعلق آن به خواجه عبدالله به تفصیل بحث کرده اند. چون در آغاز رساله آمده است: «قال الشیخ الامام العارف ابو اسماعیل عبدالله انصاری: بدان که تصوف چهار چیز است...» ودر صفحهٔ ۹۳ نسخه خطی ذیل نام این رساله آمده است: «من تصانیف الامام شیخ الاسلام قدوة السالکین وسلطان العارفین ناصر السنه و قاهر البدعه ابی اسماعیل عبدالله بن محمد بن علی الانصاری الحنبلی الهروي الخزرجی قدس الله تعالی روحه» و روی چند قرینهٔ دیگر مصحح محترم احتمال داده اند که رسالهٔ مذکور از آن خواجه عبدالله انصاری باشد. سپس با قرینهٔ ذکر نام خواجه عبدالله در آخر کتاب واشاره به کتاب منازل السائرین تقریبا اطمینان یافته اند که این رساله از آن عبدالله است. مصحح قراین دیگری نیز استنباط کرده اند مانند آنچه در بارهٔ شرایط سماع که باید مبتنی بر سنت و شریعت باشد واحتیاط در آن درین رساله آمده ومنطبق برمشرب خواجه عبدالله انصاری است. مصحح محترم فرموده اند که بعضی از کلمات این رساله نمایندهٔ صفات شخصی خواجه است مانند آنچه در صفات پیر آمده است که باید دانندهٔ شریعت وطریقت باشد واین نظر در تمام آثار خواجه منعکس است که تصوف از قرآن وسنت بیرون نیست ومیان شریعت و طریقت اختلافی نه. دیگر اینکه پیر نباید وابسته به درگاه ومنسوب به دستگاه پادشاهان باشد و باید سنی بود که مبتدع پیری رانسزد، همه باروش خواجه وفق دارد.

مصحح ضمن بیان فواید این رساله در شناسایی خواجه ازرعایت وضع لباس که از ان درین رساله سخن رفته یادمی کند دال برانکه خواجه ملامتی نبودزیرا که وضع ظاهر را مطابق باطن می داند.
درهمین مقدمه آقای پور کوی رساله مذکور را با بعضی از کتب صوفیه که در باب راه و رسم صوفیان وآداب سلوك نوشته اندمی سنجدوباتوجه به این سنجش وبااتکاء به قراین قبلی به این نتیجه می رسند که آداب الصوفیه از انخواجه عبدالله انصاری است ویکی از تلامیذ واراد تمندان پیر هرات از مجالس تذکیر او یا د داشت نموده وپس از مرگ وی آنرا تدوین کرده است مانکه طبقات الصوفیه ومناجات ها وبرخی دیگر از آثار خواجه نیزچنین حالتی دارند.

بنده بامراجعه به آثار برخی ازمشایخ کبرویه دریافتم که این رساله از آن شیخ نجم الدین کبری پیشوای طریقهٔ کبرویه است . بویژه هنگامی که در کتاب او را دالا حباب و فصوص الا داب ابوالمفاخریحیی باخرزی به کاوش پرداختم دیگر در دیدی برایم با قی نماند که رسا لهٔ المختصر فی آداب الصوفیه تلخیصی از یکی از رسا یل شیخ نجم الدین است.

کتاب اوراد الاحباب وفصوص الاداب در دو بخش است بخش نخستین حا وی بیا ن اورا د واوقات صوفیه وسنن پیغمبر درطاعات وعبادات دینی وبدنی وسلسلهٔ خرقه پوشیدن وامثال اینهااست.
بخش دوم که فصوص الآداب نام دارد وبچاپ رسیده(۱) دربیان آد ابی است که سا لك با ید درسفر وحضر خود را ملزم به رعایت آن بداند وشرح آداب و اخلاق و رسوم « صورت و صفت نشست وبرخاست وپوشش وخورش وحرکت و سکون وقول و فعل وسفر و حضر ایشان» است.

مولف کتاب ابو المفاخر باخرزی فرزند برهان الدین احمدباخرزی بود .این برهان الدین احمد درسال ۷۱۲ ازکرمان به بخارا رفت ودرسال ۷۲۶ ه در ان شهر درگذشت . وی فرزندشیخ العالم سیف الدین ابو المعالی سعید بن مظفر (یا مطهر) باخرزی ۵۸۶-۶۵۹ عارف نامدار اواخر قرن ششم واوایل قرن هفتم واز معاصران شیخ فرید الدین عطاروشیخ نجم الدین کبری بود واز شاگردان وخلفای شیخ نجم الدین کبری.

وی از طرف شیخ نجم الدین از خوارزم به بخارا رفت ودران شهر طریقهٔ کبرویه را گسترش بخشید. این عارف بزرگ آثاری به نظم و نثر دارد که دلالت تام بر استادی و چیره دستی او می کند . از آثار اووقایع الخلوه رسالهٔ وصیهٔ السفرو رساله درثمن ور باعیات اوست (۲). سیف الدین

---

(۱) انتشارات دانشگاه تهران ـ شماره ۱۰۵۷ ـ به کوشش ایرج افشار ـ تهران ۱۳۴۵

(۲) مجله دانشکده ادبیات ـ شمارهٔ ۳ ـ سال دوم . ۱۳۳۴ ـ سعید نفیسی ص ۱-۵۰ ونیز مجله دانشکده ادبیات شماره ۳، سال هشتم ایرج افشار ص ۱- ۲۳

باخرزی از دست پیر و مرشدش نجم الدین کبری خرقه پوشید و برهان الدین احمد فرزندش از دست پدر خویش سیف الدین و ابوالمفاخر یحیی باخرزی مؤلف اوراد الاحباب و فصوص الآداب از دست پدر خود برهان الدین احمد. (۱)

بدینگونه دیده می شود که ابوالمفاخر یحیی متعلق به طریقت کبرویه و سلسلهٔ خرقهٔ او به نحوی که خودش ذکر کرده به شیخ نجم الدین کبری می رسد.

ابوالمفاخر مطالب و محتویات کتاب خود را از چندین کتاب عمدهٔ عرفانی در زبان عربی و دری گردآورده و گفته است که «درین دور و این دیار اکثر مردم و اهل حرفه از لغت عربی بی نصیب اند» بنابرین موقف در صدد نگاشتن این کتاب و گردآوری مطالب آن از مآخذ مختلف عارفان برآمده است. آداب و اوراد و اعمال صوفیان را با تلخیصی از روی آثار و مراجع معتبر عرفانی تدوین کرده است. مؤلف نام رسائل و کتبی را که در تدوین این دو بخش کتاب اوراد الاحباب و فصوص الآداب مورد استفاده قرار داده در آخر هر بخش ذکر نموده. مأخذ او در بخش اول کتاب قوت القلوب ابوطالب مکی بوده و بعضی از احادیث صحیحین و جز آنها که شیخ العالم سیف الدین باخرزی گرد آورده بود. مآخذ بخش دوم یعنی قسمت فصوص الآداب چنین که بیان داشته عبارت است از قوت القلوب ابی طالب مکی، آداب المریدین شیخ ضیاء الدین ابی نجیب سهروردی و عوارف المعارف شیخ شهاب الدین سهروردی و رسالة الخلوة و رسالة السنن فی آداب الصوفیه شیخ نجم الدین کبری و رسالهٔ وصیة السفر شیخ سیف الدین باخرزی و حلیة الابدال و رساله [illegible] و کتاب کنه ما لا بد للمرید از شیخ ابن عربی محیی الدین و منازل المریدین شیخ ابوعبدالله الجرجانی [illegible] که گفته آمد در جمله مآخذ مؤلف و رساله از شیخ نجم الدین کبری که ابوالمفاخر از آنها با عنوان رسالتین فی آداب الصوفیه یاد کرده بوده است.

درین کتاب در بخش فصوص فصول مختصر مختصری پراکنده در لای مباحث ذیل عنوانهای: اللباس والخرقه، آداب السجاده والابریق و التوضی به والعصا، آداب انواع الخدمات و آداب خدامها، آداب السفر، آداب السماع و آداب الاکل تقریباً تمام مطالب و مندرجات رسالهٔ مختصر فی آداب الصوفیه با عین عبارت نقل شده است. تا جایی تصریح شده است که مطالب مذکور را مؤلف از کتاب آداب نجم الدین کبری برداشته است، مثلاً می گوید: «شیخ ما نجم الدین الکبری ـ رضوان الله و سلامه علیه در آداب فرموده است که هر که را ارادت این راه پدید آید و خواهد تا خرقه پوشد باید که از دست پیری پوشد که علم شریعت و طریقت و حقیقت بکوداند... الخ» و این عبارت البته با حذف جملهٔ اول که نام نجم الدین کبری در آن آمده با آخر قول نجم الدین در رسالة المختصر فی آداب الصوفیه منسوب به خواجه عبدالله آمده است.

---

(۱) اوراد الاحباب ـ مقدمه ۲۸ و ۲۹ نقل از بخش اول.

ظاهراً به نظر نمی رسد که ابوالمفاخر رسالهٔ خواجه عبدالله را اشتباها بنام نجم الدین کبری یاد کرده باشد. بیرون از مراتب علم و فضل ابوالمفاخر باخرزی وی با آثار پیشوای مکتب کبرویه بخوبی آشنا بود، زیرا خودش و پدر و پدر کلانش از پیروان این مکتب بودند و اگر این رساله از خواجه عبدالله نبود نه از شیخ نجم الدین حتماً در جمع مآخذ مولف رسالهٔ مذکور بنام خواجه عبدالله یاد می شد.

از طرفی مطالب و مندرجات این رساله با مشرب کبرویان سازگارتر است تا باروش پیر هرات. چند موردی که در نظر مصحح محترم قرینهٔ تعلق رسالهٔ مذکور به خواجه عبدالله تواند بود قرینهٔ محکم تری بدست می دهد که آن را از آن شیخ نجم الدین بدانیم. مثلاً صحبت در باره سماع با رعایت جوانب احتیاط از طرف نجم الدین کبری بیشتر مورد دارد تا خواجهٔ انصار. «۱» شیخ الاسلام گفت که نوحه از مصیبت زده خوش آید و غنا از مطرب عاشق گرم ترآید »(۱) چنین مردی مسلماً حساسیت کمتری نسبت به سماع دارد، در حالیکه شیخ نجم الدین در امر سماع احتیاط بیشتری بخرج می دهد. او چنانکه بنا بر روایت ابوالمفاخر گفته است: «سماع را به تکلف مکن و به پیشباز شو و چون حالت پدید آید به غفلت منشین و چون ساکن شود به تکلف مجنب که مزه و برکه آن برود و در وقت نرسی.»(۲) و با وجودی که در کتب کبرویه درباره سماع وآداب آن به کثرت سخن رفته، نجم الدین شخصا سماع را دوست نداشت. در یکی از مسافرت هایش هنگامی که بیمار شد با همه بیعلاقگی و بی میلیش در حضور او مجلس سماع برگزار کردند و وی ناگزیر به سماع گوش داد و این بیشتر از بیماری او را رنج داد. (۳) پیران کبرویه نیز سماع را آمیخته با احتیاط تجویز کرده اند و بر وضع سماع در روزگار خود خرده گرفته اند چنانکه ابوالمفاخر گوید: ((اما سماع این قوم روزگار ما اسمی است بی معنی و کالبدی است بی روح و رسمی است بی حقیقت، نی صورت سماع صدیقان دارد ونی معنی پاکان، مگر عزیزانی که آداب و شرایط او را محافظت نمایند ازان معانی بویی یابند.» (۴)

ملامتی نبودن خواجه عبدالله نیز ازین رساله که دران وضع درون سالک را با جامهٔ برون متناسب دانسته، برنمی آید و این سخن نیز به مذاق کبرویان است. خواجه عبدالله با انکه خودش ملامتی نبود ولی علی رغم اعتراضش بر وضع ملامتیهٔ آن روزگار این مکتب را پسندیده می داشت:

---

(۱) طبقات الصوفیه ۳۵-۳۶ (۲) اوراد الاحباب وفصوص الاداب ۲۰۸

(۳) مجله وحید، شماره نهم - سال دوازدهم - مکتب کبرویه - ابوالقاسم سلامیان

، اوراد الاحباب ۲۹۵

«شیخ الاسلام گفت کی مذهب (ملامت) نه ان است کی بر شریعت نیایی کی ملامت آن است که بر نفس خودنیایی وخود را قبول ننگاری. ملامت نه آن بود که کسی به وی حرمتی کار کند تااو راملامت کنند. ملامت آن بود کی (در) کارالله از خلق ناباکدار بود و سر خود او را می‌کوشد و صافی می‌دارد به بد خلق باك ندارد ، هرگه کی کرد کار توبه نوریا شود و سخن توبه تو دعوی شود آن گاه سرهنگ بی.» (۱)

حتی می‌توان گفت باتعریفی که عبدالله ازملامت کرده است، مخصوصا آنجا که گفته «ملامت آن بود کی (در) کار الله ازخلق نا باکدار بود» خود وی بهترین مصداق اینگونه ملامت بوده است و حوادث زندگی و حالات او شواهد خوبی برای «ناباکداری وی ازخلق درکارالله » است.

پس او صرف مخالف ملامتیان عصر خودش است که «اکنون قوم اباحت وتهاون شرع وزندقه وبی ادبی وبی حرمتی بردست گرفته اند که ملامت باش.» (۲)

این نکته که پیر باید داننده شریعت وطریقت باشد منظور شیخ نجم الدین کبری نیز بود و خودش بهترین نمونهٔ این دانندگی است. نجم‌الدین نیز رعایت سریعت راطی منازل سلوك لازم می شمرد ومعتقد بود که سالك هنگامی می‌تواند که‌به محل شهود رسد که‌منازل‌شریعت‌وطریقت را پشت سرگذارد و به همین سبب اعتقاد کسانی را که ازعارف کامل اسقاط تکلیف‌می‌کردند رد نمود .

عقیده برانکه پیر باید سنی باشد نیز ازعقاید کبرویان است نه‌انصاری .چراکه با توجه به مشرب عبدالله می‌توان گفت که وی مبدعه راحتی به‌مریدی‌هم قبول نداشت ناچه‌رسد به‌پیری. اما کبرویه اعتقاد به‌سنی بودن پیرداشتند ومادر کتاب شیخ نجم‌الدین رازی‌که مرید شیخ مجدالدین بغدادی و وی‌مرید شیخ نجم الدین کبری بودمی‌بینیم که دربارهٔ پیر می‌گوید:

«دوم اعتقاد است باید که اعتقاد اهل سنت وجماعت دارد وبه بدعتی آلوده نباشد تا مرید در بدعتی نیندازد که معاملهٔ اهل بدعت منحی نباشد » (۳)

واما دربارهٔ جامه‌خواجه عبدالله سختگیری ندارد. اوکه مدت هاپا جامهٔ عاریتی ویك‌باربی شلوار (۴) مجلس کرد .

---

(۱) طبقات الصوفیه ۴۰۱ (۲) همان کتاب ۱۵

(۳) مرصادالعباد شیخ نجم الدین رازی ۱۳۷

(۴) نفحات الانس ۲۲۲- مطبعهٔ سیدی- بمبئی .

در کنا رخانقاهیان سرقع پوش بود و بر منبر ارشاد جامهٔ مرصع به تن داشت. عزت دین را و معتقد بود که جامهٔ ظاهر گویای حالت شخص نیست. به همین سبب است که می گوید: واگر چه بزاز پلاس فروشد بهینه چیز باز خوانند وتوانگر گرچه پیراهن کهنه در پو شد درویش نشود و درویش گر چه صد جامهٔ نفیس نیکو عاریتی در پوشد توانگر نشو د »(۱)

واین مانند نظر خواجه است دربارهٔ «معلوم» که میزان دلبستگی بدان رابسته به کیفیت «تجرید» می بیند، «کی تجرید درست شود ملك سلیمان معلوم نبود. کی تجرید درست نشده بود آستین امزونی ازدست معلوم بود.» (۲)

داشتن رکوه بقول این رساله سنت است. شیخ الاسلام در طبقات الصوفیه باذکر اسناد از ابراهیم اطروش آورده است که می گفت: « رکوهٔ صوفی کف صوفی باید و بالش او دست او و خزینهٔ او (او). یعنی حق . (۳) این سخن اگر موافق طبع آن پیرنمی بودوی آن را نمی پسندید به شاگرد ان املا نمی کرد. اما درآثار کبرو یان داشتن رکوه وابر یق وناخن پیرای وشانه وسوزن و منقاش وسرمه دان و میلی ازآهن که سرخود باآن بخارند و میلی که گوش خود باآن پاك کنند وظرفی از کرباس، مستحب و شایسته شمرده شده است (۴)

بااین مقدمات روشن شد که رساله « المختصرفی آداب الصوفیه » از خواجه عبدالله انصاری نیست و تلخیصی از رساله یا «رسالتین » نجم الدین کبری است. ازمیان آثار شیخ نجم الدین کبری یکی رسالهٔ آداب المر یدین که نسخه خطی آن درکتابخانه ملی پاریس موجود است(۵) ورسالهٔ کوچك بدون عنوان دیگری درباب آداب ظاهری صوفیان نگاشته شده است وگو یا مقصود مولف اوراد الاحباب از « رسا لتین فی آد ا ب الصوفیه للشیخ نجم الدین الکبری » همین دو رساله است و«المختصرفی آداب الصوفیه »تلخیص گونه یی ازهر دوویا تنها از رسالهٔ آداب المریدین .

ظاهراعبارت«قال... » دراول این ر ساله موجب اشتباه یکی ازاراد تمندان خو اجه که مدت ها پس از ا ن پیر می زیسته، شده است و وی پنداشته که خواجهٔ انصار ازآغاز تا انجام این رساله را بیان کرده است .

---

(۱) طبقات الصوفیه ۵۹ (۲) همان کتاب ۶۹.(۳) طبقات الصوفیه ۱۱۷

(۴) اورادالاحبا ب ۱۳۱و۹۷ و ۱۶۰

(۵) مجله وحید ـ شماره نهم ـ سال دوازدهم ـ ابوالقاسم سلامیان

از طرفی خواجه نجم الدین کبری کتابی هم بنام منهاج السالکین دارد که در آن آداب باطن و منازل را هروان طریقت و در نوردیدن این منازل تا اتصال به حق بیان شده است. د توصیه یی که در آخر رساله ((المختصر فی آداب الصوفیه)) به سالکان شده است که برای شناختن ابواب آداب باطن به کتاب ((منازل السالکین)) رجوع شود، گویا مراد همان منهاج السالکین نجم الدین کبری است. ولی چون کاتب اشتباهاً این رساله را از آغاز متعلق به پیرهرات پنداشته است در پایان نیز با نام منازل السالکین ـ منهاج السالکین، اسم پیر هرات را برده است باانداعیی که در ذهنش از کتاب منازل السائرین خواجه صورت بسته بوده است.

باری حکم به تعلق این رساله به خواجه عبدالله ـ اگر چه نه به حق ـ از ارزش کار پدر روحانی بور کوی نمی کاهد. در روز هایی که هنوز بسیاری از نسخ آثار صوفیان بچاپ نرسیده بود و بخش مهمی از گنجینه های نسخ خطی بصورت علمی فهرست و منظم نشده بود، وقوع چنین اشتباهی امری بسیار بدیهی است.

متن المختصر فی آداب الصوفیه با مقابله به متن فصوص الآداب

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

قال الشیخ الامام العارف ابواسماعیل عبدالله الانصاری: «بدان که تصوف چهارچیزاست: صفا و وفا و فنا و بقا. وسهل تستری ـ رحمة الله علیه ـ می گوید: «التصوف الصفاء من الکدر والامتلاء من الفکر والقطع الی الله من البشر».

معنی سخن وی آن است که صوفی باید کی از همه تخلیطی دور باشد، وپر از فکر بوذ واز همه خلق دل بردارذ وامید به خذای تعالی دارذ . وبدان کی اهل تصوف را آداب بسیار است در نشستن وخاستن و خفتن و جامه پوشیدن وخوردن و آشامیذن وبه دعوت رفتن وسماع کردن و در حضروسفر بوذن ودر جمله حالات .

وهرکه خرقه پوشد وزی ایشان گیرذ ، باید کی آن آداب بشناسد و بردست گیرذ ، تا ظاهر او بذان آراسته شوذ کی به برکت آن باطن او به حقیقت تصوف متحلی گردذ. وگفته‌اند: هرکه ظاهر مليح نبوذ باطن او صحیح نباشد »،«من کان له ظاهر مليح کان له باطن صحیح » ظاهر بآداب نیکو باید داشت ، تاباطن به الوان حقیقت آراسته گردد ، کی ظاهررا از باطن اثراست وباطن را ازظاهر خبر، وشیخ الاسلام عبدالله انصاری گفته است کی دوذ از آتش خبر دهدوگرد از باذ، و ظاهر از باطن حکایت کنذ وشاگرد از استاد روایت کند. (۱)

آداب اول

در خرقه پوشیذن

(۲) هر که را ارادت این کار (۳) پدید آیذ وخواهذ کی (۴) خرقه پوشذ بایذ کی از دست پیری پوشذ که او راهم شریعت باشذ وهم طریقت وهم حقیقت (۵) . عالم بوذ به اصول شریعت وعارف به آداب طریقت،و واقف بوذ بر اسرار حقیقت (۶)، تاچون مرید را در شریعت اشکالی افتد به علم خویش (۷) بیان کنذ ، وچون درطریقت واقعه یی روی نمایذ به معرفت روشن (۸) کنذ ، وچون در حقیقت ستری پیدا شوذ به بصیرت خویش سر (۱۰) آن باز نمایذ. نه خرقه از دست کسی پوشد کی او پیرزاذه و محتشم باشذ

---

(۱) ازآغازتا اینجادر فصوص الاداب نیامده . (-)

(۲)ف: شیخ ما شیخ نجم الدین الکبری - رضوان الله وسلامه علیه - درآداب فرموده است که هرکه را .... ص ۲۷ ذیل حکم الخرقه. (۳)ف: راه ص۲۷ (۴) ف: تا ص۲۷. (۵) که علم شریعت وطریقت وحقیقت نیکو داند . ص ۲۸ .(۶) وبه اصول شریعت‌عالم‌باشد و به آداب طریقت عارف و براسرار حقیقت واقف . ص ۲۸ (۷) او به علم خود ص ۲۸. (۸) تقریر ص ۲۸ (۹) او راه ۲ تحقیق ۲۸ .

وچندین مرید دارد وپیش ابناء دنیاو سلاطین محترم با شد،... اگر مبتدعی بینی مثلا کی او را بظاهر کرامت باشد ، هان تا بدان مغرور نگردی کی آن تخ، یل شیطان باشد کی خلق بدان در ضلالات افتد، کی شیطان را دام هاست. صاحب‌بصیرتی باید کی از آن دام ها حذر تواند کرد. وعظیم تردام های‌او حال مبتدع وزهد ونماز اوست، کی خلق بظاهر زهد او مغرور شوند و به وی اقتدا کنند وباوی صحبت دارند تااو بتدریج تخم بدعت در دل ایشان می‌کارد وازراه سنت‌ایشان راباز می‌دارد. چون بنگری عاقبت کارایشان کفر وضلالت پدید آید. خدای تعالی ماراازصحبت مبتدعان دور کناد.(۱)

پس مرید بایدکی خرقه ازدست پیری ... عالم به شریعت وطریقت وحقیقت پو شد. (۱) وآنک خرقه (۲) پو شد بایدکی توانایی استقامت دارد. (۳) برء اورنج(۴) طریقت. وبر(۵) ریاضت ومجاهدت اهل حقیقت صبرتواندکرد (۶) و برنگردد . (۷) کی هر که درین کار آمد (۸) وآنکه برگردد (۹) مرتد طریقت با شد . و مرتد طریقت بتر (۱۰) از مرتد شریعت باشد (۱۱)، زیرا کی مرتد شریعت به یک کلمه کی بگوید باز برکار آید (۱۲) و مرتد طریقت به عمل ثقلین باز(۱۳) بر کار نیاید . هرکه یک بار ازوی خیانتی معلوم شود دیگر بروی اعتماد نکنند (۱۴) وبزرگان گفته اند : «طلب الحال بعدالزوال محال » .

وچون خرقه خواهدپوشیدن اول جامه یی کی درروزگارپوشیده باشد بر کند وبیفگند .(۱۵) وبهترین جامه ها (۱۶) جامهٔ پشمین است . واول کسی کی (۱۷) پوشید آدم وحوا بود ند . چون به دنیا آمدند (۱۸) برهنه بودند ، جبرئیل آمد (۱۹) وگوسفندی بدیشا ن آورد (۲۰)،

---

(۱) عبارت «نه خرقه ازدست . . . . وحقیقت پوشد» درف نیست . ص۲۸.(۲) ومرید باید که وقتی خرقه . ص۲۸.(۳) که داند که برآن استقامت توا ند نمودن . ص ۲۸.(۴) و رنج ومشقت (۵) بر- ص ۲۸.(۶) کردن ص ۲۸.(۷) وازعهد ه آن خرقه‌به تما می تو اند بیرون آمدن . ص۲۸.(۸) راه آید ، ص ۲۸.(۹) وبازگردد. ص۲۸. (۱۰) واوبدتر ص۲۸.(۱۱)است ص۲۸.(۱۲) مرتد شریعت چون کلمه«لااله الا الله» بگوید نجات یابد اگرچه هرطاعت که کرده بود برباد داده باشد، اما (ص۲۸) (۱۳) به. (۱۴) هرکه . . . نکنند - (ص ۲۸)(۱۵)وچون خواهدکه خرقه پوشد وجامه ها ، اول ، جامه ای که عادت داشته باشد بیرون کند و بیفگند آن گاه خرقه پوشد (ص۲۸) . (۱۶) های اهل خرقه پشمین (ص۲۸) (۱۷) خرقه (۱۸)چون از نعمت بهشت‌به محنت دنیاا فتادند(ص۲۸)(۱۹) بیا مد.(۲۰) و گوسفندی‌بیاورد. - >

پشم ازوی باز کردند وحوابریسمان(۲۱)کرد وآدم ببافت ودرپوشیدند . وموسی- علیه السلام- هم پشمین داشت .

وصوفی (۲۲)را نسبت باصوف است ، وچون صوف پوشید داذ (۲۳) آن از خوذطلب کنذ، کی صوف سه حرف است : ص ، و ، ف . به صاد صدق و صفا و صلابت (۲۴) و صبر و صلاح از خود طلب کنذ . و به واو وفا و وصلت وو جد از خود طلب کنذ .(۱) وبه فاء فرج وفرح از خوذ طلب کنذ، تااو را پوشیذن صوف مسلم شوذ .

و اگر مرقع پوشذ ، گویذ : «هر کارکه میان من وخداونذ پوشیذه بوذ بازسی دوزم ».(۲) ومرقع نیز چهار(۳) حرف است : م ، ر ، ق ، ع . به میم معرفت ومحبت ومذلت از خوذ طلب کنذ . وبه راء رأفت ورحمت وریاضت وراحت ازخود طلب کنذ . وبه قاف قناعت وقربت و فوت حال و قول صدق از خوذ طلب کنذ . وبه عین علم و عشق و علو همت و عهد نیکو از خوذ طلب کنذ . (۴)

اگر کسی پرسذ (۵) کی خرقه پوش راخرقه برچه رنگ بایذ پوشیذ (۶)، گوییم :(۷) اگر نفس را مقهور کرده باشذ (۸) و به تیغ مجاهدت و مکابدت (۹) کشته است ودر ماتم نفس نشسته ، جامهٔ سیاه وکبوذ پوسذ ، کی عادت اصحاب مصائب آن است کی جامهٔ سیاه وکبوذ پوشند . (۱۰)

---

(۲۱) برشت (ص۲۸).(۲۲). مرید (۲۳) حق (۲۴) صیانت.

(۱) از خود طلب کند (ص۳۰)- (۲) «گوید . . . دوزم » - بجای آن : وا گر مرقع پوشد بدان نیت پوشد که سنت است و میراث است از آدم و حوا علیهما السلام ، قوله تعالی : «وطفقا یخصفان علیهما من ورق الجنة.»(ص۳۰). (۳) ودیگر آنکه مرقع چهار حرف (ص۳۰)

(۴) «میم»تمامی معرفت ومجاهدت ومذلت است، و«را» بی نهایتی رحمت ورأفت وریاضت و راحت ، و « قاف» ظهور قناعت وقوت و قربت وقول صدق ، وحرف « عین» عیان شدن علم وعشق وعمل وجمله این معانی که در این چهار حرف مرقع است از خود طلب کند .(ص۳۰).

(۵)سوال کند. (۶). . . که خرقه چه رنگ باید ؟ (۷)گوئیم کهصورت درویش باید که مناسبت سیرت اوباشد . اگر رنگی وصورتی گیرد که حقیقت آن درویش نبود شعبه ای ازنفاق باشد پس باید که رنگ وصورت مناسب حال باطن وسیرت وسیر اوباشد. اگرمریدنفس را...(ص۳۰)

(۸) است (۹) مکابدت -(۱۰). . . کشته ، درماتم نفس نشسته ، جامهٔ سیاه وکبود

(بقیه درص ۲۰۱)

و اگر (۱۱) از جملهٔ مخالفات تو به کرده است (۱۲) و جامهٔ (۱۳) عمر خوذ را به صابون انابت وریاضت (۱۴) شسته وصحیفه دل خوذ را از نقش یاذ اغیار پاك وصافی گردا نیده است ، جامه سپیذ پوشذ .(۱۵).

و اگر به همت ازعالم سفلی برگذ شته است وبه عالم علوی رسیده وآسمانی همت (۱٦) و ستاره زینت گشته ، جامهٔ ازرق پوشذ کی رنگك آسمان دارذ . (۱۷) و اگر در جمله مقامات ومنازل رفته است (۱۸) و از هر مقامی و منزلی نصیبی یافته و از انوار حالات لمعه یی بروی تافته، جامهٔ (۱۹) ملمع پوشذ .

واگر مهر امانت برظاهر وباطن خوذ(۲۰)نهاده است ودل خود را خزانهٔ اسرار کرده‌است فراویز (۲۱) برنهذ .

واگر برتخت محبت نشسته است وبر سریر علم وموافقت امر حق تکیه کرده است ، کرسی بردوزد.(۲۲)

واگر زره مخالفت نفس و شیطان پوشیده است وخوذمقابلت سلطان برسرنهاذه،قب برنهد.(۲۳)

واگر از راه مداهنت نفس برخاسته است وپاوی به مخاشنت(۲۴) در طریق محاربت آمده‌است خشن در پوشد .

واگر خود را به هزار حربهٔ مجاهدت مجروح وخسته کرده است وهزار شربت زهر نوش کرده ونهاد خوذ را به سوزن ناکامی بیازده است(۲۵) ، هزار میخی درپوشذ .

واگر (۲٦) جامهٔ وجود خوذ را چاك کرده‌است وبوذ خوذ را برفنا آورده ، لباچه در پوشذ (۲۷) و اگر خوذ را بسا شکال امر و نهی بسته است و بند هاي شريعت بر و

پوشد که این رنگك اصحاب معصیت است . (ص۳۰) (۱۱) و اگر مرید (ص۳۱). (۱۲) بود (۱۳) جامهٔ - (ص ۳۱).(۱۴) . . . انابت شسته وصفحهٔ دل را از نقش اغیاروهرهوا[ی] نفس پاك وصافی کرده سفید پوشید ن او راسسلم‌گردد (ص۳۱).(۱۵)جامه سفید پوشد - (۱٦) آسمان صفت گشته (ص۳۱).(۱۷) جامه ازرق . . . دارد - (۱۸) و اگر . . . رفته است (۱۹) جامهٔ-(۲۰) (خود)- (۲۱) بر-(۲۲)...علم تکیه‌زده جوزگره‌بر جامه وکلاه‌بنهد . (ص۳۱) .(۲۳)واگر زره مجاهدهٔنفس پوشیده‌است وخود مقابله باشیطان برسر نهاده کلاه راقیه برنهد(ص۳۱).(۲۴) محاسبت.(۲۵) واگر برخودضربت‌مجاهده زده‌است وهزار شربت زهر نوش کرده . . . ناکامی دوخته . . . (ص۳۱)(۲٦)سرید(ص۳۲). (۲۷) وبوذ . . . در پوشذ - ؛

(بقیه در ص ۱۱۳)

(۱) نهاده ، اشکال بروی نهد(۲)

واگر رداء وفا پوشیده است وبه عهود شریعت وطریقت وفا کرده ، ردا بر افکند . و اگر رستگار وایمن شده است وجملهٔ خلایق ازو ایمن ورستگار شده اند ، دستار بر سر نهد (۳)

واگر ما دون حق را با زپس پشت انداخته است ، شاخ دستار باز پس اندازد. (۴)

واگر آنچه مقصود اوست درپیش او نهاده است وآنچه مطلوب اوست او را نقدگشته.شاخ دستار درپیش افکند .(۵)

واگراز آزارخلق بگذشته(۶)استواز ریاضت ومجاهدت زار ونزار گشته(۷)،ازار (۸)برسر نهد.

واگر از صفات خود نیست گشته (۹) است وبه عالم بقا(۱۰)وهستی رسیده، ازارلام الفی برافکند . (۱۱)

واگر مقید (۱۲) شریعت شده است ومجرب (۱۳) طریقت گشته ، جورب در پوشد .(۱۴)

واگر قدم(۱۵) از الواث نگاهداشته است ودرعالم پاکی قدم نهاده،پاچیله دارد.(۱۶)

واگر چشم وزبان از بند(۱۷) شیطان بر هانیده است و به دیدار حق (۱۸) سزاوار گشته، روی ستره دارد .(۱۹)

ودر جمله باید کی احوال ظاهر اوموافق احوال باطن او باشد ، کی هرچه اهل تصوف کنند در ظاهر ، از باطن خود نشان دهند .

وبزرگان گفته اند : « معنی مرقع آن است کی مرقع ، برفت وبیفتاد» . یعنی هرکه ازمیان مرقع بیرون آمد ، چنان افتد کی هرگز برنخیزد . و مرقع حمایل توحید است کی درگردن

فرجی پیش گشاده درپوشد ، وفرجی پوشیدن مکروه است الاسشایخ راکه فرجی به منزلهٔ طیلسان است . (ص ۳۲).(۱)خود. (۲) بر جامه نهد ، وبعضی آن راچپ وراست گویند . (ص۳۲). (۳) واگر . . . نهد.

(۴) . . . حق راازپیش برگرفته استوپس پشت انداخته شاخ دستاراز پس پشت افکند.(ص۳۲):(۵) واگرآنچه مقصود . . . درپیش افکند.(۶)گذشته(۷).وازریاضت . . . گشته.(۸)ایزاربرسرنهد، یعنی فوطه باشملهٔ خرد بربندد . (۹) صفات بشریت نیست شده . (ص۳۲)(۱۰)بقاو(۱۱)رسیده است دستار به لام والفی برسر بندد ، یعنی یک گوشه را بهاریب فرو گذارد. (ص۳۲).(۱۲). مقبل به (۱۳) محرم .(۱۴)در پای کند. . .(۱۵)قدم را.(۱۶) پاچیله در پوشد و آن کفشی است تنگ که اهل تصوف چون پای از ازار ازپای بیرون کنند آن رادرپوشند. . . ص(۳۲). (۱۷) لنگ (ص۳۳) (۱۸)ودیدارحق را.(۱۹)روی استره برافکند، یعنی روی مال یادستارچه برگردن اندازد. . .

افگند (۱) و جیب مرقع مقام راز است و پناه خلق، یعنی هرکه با من راز گوید (۲) آشکا را نکنم، و هرکه از من پناه خواهد او را (۳) پناه دهم، اگر چه کافر باشد. (۴)

وبدان کی (۵) آستین مرقع سلاح است یعنی بادشمن می‌روم. (۶) ودامن مرقع ستر است کی بر براذر مسلمان می پوشم. (۷) وکلاه تاج کرامت است کی بر سر نهاذه ام و تکبر و تطاول (۸) از سر بیفگنده‌ام (۹) و دستار دستور امان (۱۰) است کی جهود و ترسا و جملهٔ خلق ازمن ایمن شده اند. (۱۱) ومیان بند کمر بندگی کی برمیان بستم (۱۲) ووطا و طا رحمت است کی بازافگندم کی برهمه خلق رحمت وشفقت نمایم (۱۳). و سجاده بساط قرب (۱۴) است کی بازگستردم (۱۵) و پای حرمت و خدمت بران نهادم. (۱۶) و عصا قضیب غربت است وانیس وحدت ودفع مضرت است. (۱۷) رکوه واریس منبع عشق است وشرب شوق (۱۸) وکنف خزانهٔ اسرار است وخانهٔ (۱۹) نیکوی وصندوق علم و حال. (۲۰) وپای او زار (۲۱) آلت راتن به‌حضرت است وسفر کردن درطاعت و گریختن از هرچه دون خداست. (۲۲) پا تا وه نگهداشت جوارح و زندان هوی و پاکی تن و جامه است (۲۳) ترازوی نماز مقیاس (۲۴) است کی دوست ودشمن را بذان وزن کنم (۲۵) ومعیاردل است وطیار سر است. (۲۶)

ومعنی خرقه دریدن آن است کی هرچه اغیاراست همه بدریدم. (۲۷) ونصب فراگرفتن معنی

---

(۱) و در جمله .... افگند - (۲) یعنی را ز کس (ص ۳۳). (۳) و در ماندگان را (ص۳۳).

(۴) اگرچه کافرباشد - (۵) بدان کی - : و (۶) است که بس دشمن برم و ستر است که بر براذران بپوشم. (ص۳۳). (۷) ودامن ... بوسم - (۸) تجبر (۹) سرخود بنهاده ام. (ص۳۳)

(۱۰) امانت (۱۱). کی جهودو ترسا و جملهٔ - : همه (ص ۳۳). (۱۲) است که بسته‌ام.

(۱۳) ووطا ... نمایم - (۱۴) قربت (۱۵) که‌گسترده ام (ص۳۳). (۱۶) وپای رحمت بر او نهاده. (۱۷) وعصا که عرب عکاز گویند تکیه گاه منفعت و دفع مضرت است. (۱۸) ابریق منبع طهارت است ومشرب رحمت است (ص۳۳). رکوه - (۱۹) گنجینه (۲۰) وحال - (۲۱) پای افزار (ص۳۳). (۲۲) وطاعت واز هرچه دون خداست گریختن (ص ۳۳). (۲۳) پا تاوه ... است - (۲۴) ترازو نماز است که‌نماز مقیاس (ص۳۳). (۲۵) کند (۲۶) ومعیار ... است -

(۲۷) ومعنی ... بدریدم.

آن‌است کی اگر از برادری عیبی در وجود آیذ . بر دیدهٔ خوذ اندازم تا عیب او نبینم . (۱)

پس بایذ که صوفی هر چه در ظاهر کنذ مصداق آن از باطن طلب کنذ ، تا صادق باشذ نه کاذب وموافق باشذ نه‌منافق ومخلص بوذ نه‌مرای و محقق بوذ نه مدعی . (۲)

آداب دوم
در نشستن و خاستن (۳)

صوفی بایذ کی به ادب برسجاده نشینذ ، و روی در قبله کنذ ، پای چپ بیفگنذ و پای راست بردارذ ، چنانکه کسی درپیش بیرواستاذ نشوذ. واگر بروی زانو درایذ شایذ ، وشایذ کی مربع بنشینذ . (۴) ونگذارذ کی‌دست وی تا ساعد بیش برهنه شوذ (۵) و درمیان جمعی پای برهنه دراز نکنذ (۶) وبینی‌ندمذ و آب دهن نیفگنذ . واگرسرفه آیذ یاعطسه آستین (۷) یادست بر دهن نهذ (۸) ، و درعطسه آواز بلند نکنذ . چندانکه تواند ردکنذ (۹) وآواز فروگیرذ ، کی‌رسول - علیه السلام - می‌گویذ :«اذاتثاب احدکم لایقول‌اه فان الشیطان‌یضحک‌به»(۱۰) و خویشتن بسیار نخارد ودست به‌موی وروی (۱۱) فرو نیارذ.

وبرسجاده کی نشینذ بایذ کی حق آن نگهدارذ . وحق سجاده آن است کی به تفکر و حرمت نشینذ و به ذکر حق وفکر مشغول باشد ودل در اندیشهٔ آن دارذ کی طاعت او بردرگاه حق تعالی مقبول است یانه ، ودرنگرذ کی کدام طاعت به نزدیک حق تعالی پسندیده تر است وآن را بردست گیرذ . (۱۲)

وسخن بسیار نگویذ وآنچه گویذبه قدر حاجت‌گویذ(۱۳).ودرسخن گفتن دست‌نجنباند(۱۴) وآواز بلند بر نیاورذ (۱۵) و حرکات خارج نکنذ .

---

(۱) و درخانقاه نصیبه برگرفتن را معنی آن است که اگر از کسی عیبی در وجود آید آن عیب را به دیدهٔ خود اضافت کنیم و عیب‌یار نبینیم (ص ۳۳).

(۲) پس هرچه در ظاهر صوفی پیدا شود مصدق آن از باطن خود طلب کند تا درطریقت صادق گردد نه کاذب ، مخلص وموافق باشد نه مرائی ، محقق باشدنه مدعی.(ص۳۳).(۳)- (۴) صوفی باید ...بنشیند - (۵) ونگذارد که پای برهنه شود ودست برهم‌نهدودرآستین کشد ودست چادر زیر جامه درنیارد ونگذارد که ساعد دست برهنه شود . (ص ۹۸).(۶) و در... نکنذ - (۷) آستین یا - (۸) پیش دهان خود دارد (۹) چندانکه ...کند- (۱۰) کی‌رسول... به - (۱۱) محاسن بسیار(۹۸).(۱۲) وبرسجاده ... گیرذ - (۱۳) ... نگوید الا آنک ضرورت باشد (۹۹) .(۱۴) بسیار نجنباند(ص ۹۹) (۱۵) نکند .

وچون برخیزد از پای راست برخیزد وقدم راست در پیش نهد وکفش راست درپوشد وکفش چپ بیرون کند وقدم برهنه برزمین ننهد .

ودر رفتن نخرامد ودست نجنباند وازراست وچپ ننگرد واز پیش وپس ننگرد وسردرپیش افکند.

ودر راه سخن نگوید وقرآن نخواند ، واگر خواند به دل خواند وبه سر .

وبه بازار نرود مگر به وقت ضرورت . ودر راه توقف نکند واز مواقف تهمت و مجال طعن حذر کند ، وقدم خود را از مواضع نجاست نگاهدارد . و به شتاب نرود ، خاصه کی باجماعت رود .و به تشییع جنازه و عیادت بیمار و نماز جمعه ودیگر نماز ها همچنین آهسته رود ، تابه هر قدمی او رانیکی بنویسند . (۱)

آداب سیم
در رفتن درخانگاه

چون ابتدا در خانگاهی رود ، پای بردر خانگاه بماند وبردر خانگاه پای برزمین نزند . و جون در رود سلام نکند وکیسهٔ کفش بیرون گیرد وکفش در پیش نهد وپای چپ از پای‌اوزار برآرد وبرروی کفش نهد ودر کفش نکند تا پای راست بدر کند . آنگه پای راست در کفش کند وپس پای چپ در کفش کند وبرود ووضو بسازد وباز آید ودو رکعت نمازبگزارد و برخیزد وبر حاضران سلام کند . (۲)

معنی آنکه چون در خانگاه رود سلام نکند (۳) ، یکی آنک بی وضو سلام نکرده باشد ، زیرا کی سلام نام حق - سبحانه وتعالی - است وطریق آداب عبودیت (۴) نزدیک ارباب معرفت آن است کی بی طهارت سلام برزبان نرانند ، زیرا کی رسول - علیه السلام - وضو نداشت دست مبارک بردیوار زد وتیمم کرد وجواب سلام باز داد وآن مرد را گفت : « چون من بروضو نباشم سلام بر من مکن ، چه اگر سلام کنی و من بر وضو نباشم جواب سلام باز ندهم . (۵) ومعنی دیگر (۶) آن است کی برا صحاب (۷) ناگاه سلام نکرده باشد ، زیرا کی اصحاب پیوسته در ذکر وفکر باشند وبه حق مشغول (۸) ، وچون ناگاه برایشان سلام

---

(۱) وچون برخیزد ... بنویسند - (۲) آداب ... سلام کند -

(۳) سؤال : چه معنی دارد که به خانقاه در آیند واول سلام نکنند وسخن نگویند تاآنگاه که رکعتین بگزارند ؟ (ص ۱۶۹).(۴)وطریق آداب عبودیت - (۵) روزی یکی از صحابه بر رسول الله سلام کرد. . . . وفرمود . . . برمن سلام مکن (ص ۱۷۰) (۶)ومعنی سیم (۷) که در خانقاه برصوفیان (ص ۱۷۰).(۸) دایم به حضور حق وذکر حق مشغول اند ودر مراقبه وفکرت اند . (ص ۱۷۰) .

کنذ وقت ایشان بشوراند .(۱)، وچون و ضو کنذ و باز آیذ ایشان جوا بسلام او ساخته باشند وقت ایشان شوریده نشوذ . (۲)

آداب چهارم
در طعام خوردن

چون طعام خورذ ، اول دست بشویذ وبرپای چپ نشیند وکاسه بر روی نان ننهذ . و به اول طعام خوردن « بسم‌الله » بگویذ وبه آخر « الحمدلله » بگویذ . وابتدا به نمک کنذ ، پس به کاسه ثرید چند ان کنذ کی بخواهذ خوردن ، واز کاسهٔ خوذ چیزی نیگدارذ ، (۳)ولقمهٔ گو چک برگیرذ وخرد (۴) بخایذ ، وتا یک (۵) لقمه فرو نبرذ دیگری بر نگیرذ . (۶) ودر طعام گرم باذ ندهذ (۷) کی رسول،

علیه‌السلام می‌فرمایذ: «النفخ فی‌الطعام یذهب‌البرکة» ودرمیان‌طعام خلال نکنذ وچیزی کی‌در دهن آیذ از دهن نیفگنذ . وپیش ازانک از طعام خوردن فارغ شوذ دست به دستار خوان پاك نکنذ وانگشتان پاك بلیسذ وکاسه را . وبه کارد نان پاره نکنذ ودست آلوده برنمک نزنذ ولقمهٔ ثرید به آب گوشت درسرکه ننهارذ . (۸) وتا تواند درمیان طعام آب نخورد دومعنی را (۹) : یکی آنک از روی طب زیان کار باشذ (۱۰) ، ویکی‌از روی‌ادب کی چون دهن چرب برکوزه نهذ دیگران را کراهیت باشذ .(۱۱)

وسر درپیش دارذ (۱۲) و درلقمهٔ دیگران ننگرذ واز پیش خویش خورذو دست گرد کاسه درنیارذ وبرسر سفره سخن نگویذ . وتا جماعت فراغ نشوند دست از طعام باز نگیرذ، کی‌خوذ را به اندك خوردن منسوب کرده باشذ ودیگران را به بسیار خوردن .

وچون باجماعتی به طعام خوردن مشغول شوذ، اگرروزها نافله دارذ بگشایذ کی موافقت جماعت اولی تروخود رابه قرای وزاهدی ننمایدبه‌خلق تااز ریا دور باشذ . (۱۳)

---

(۱)(برایشان) بشوراند واین نشاید .

(۲) پس به وضو و تحیت مقام مشغول گردد تا ایشان نیز سلام وپرسش اورا مهیا وساخته شده باشند تاوقت برایشان شوریده نگردد.(ص۱۰۷)

(۳) آداب. . .نیگذارد - (۴) نیکو(ص ۱۳۹) (۵) وتا آن (ص۱۳۹).(۶) دست به لقمهٔ دیگر دراز نکند (ص ۱۳۹) (۷) و به دهان طعام را باد نکند . (ص۱۳۵).

(۸) کی رسول . . . نیارذ - (۹)به سبب دومعنی(ص۱۳۵).(۱۰) از روی‌طبع‌زیان دارد (ص ۱۳۵).(۱۱)ودیگر ازروی ادب . وکوزه را به دهان چرب‌برد کوزه چرب‌شود ودیگران راکراهت آید.(۱۲) اندازد (۱۳۵ص).(۱۳) ودرلقمه. . . باشذ-

و چون (۱) فارغ شوذ ختم برنمك كنذ ، وبعد ازا ن خلال كنذ و در طشت انداز ذ . وچون د ست شويذ برسرهردوپاى نشينذ و اشنا ن بر دست چپ كنذ (۲) و به دست راست آب بروى زند . و اول دردهن ولب آرذ ، آنكه به دست راست، دست چپ رابشويذ . و انگشتا ن وكف دست چندانك آوذه باشذ بشويذ ، وپشت دست نشويذكى اين كار كرم وكانا با شذ . و چون دست بذ ين ترتيب بشويذ (۳) آنكه دهن بشويذ وآب ازدهن اندرتشت اندازذ چنانكه چشم جماعت بران نيايذ (۴)، وآب دهن ورطوبت درطشت بيندازذ . و اگرازخلا ل كر دن فارغ نشذه باشذ خلال را بشويذ ، پس بكاردارذ . ونيكو تر آ ن است كى پيش از آنك دست شويذ از خلال فارغ شذه باشذ تاچون دهن پاك بشويذ اثرطعام از دهن و ميان دندا ن زايل شذه باشذ . (۵) وچون دست ازطعام بشست در آستين كشد يابه ازار خويش پا ك كنذ ، كى مكروه است كى جماعتى دست به نك ازار پا ك كنند. (۶)

آدا ب پنجم

در رفتن به دعوت‌ها (۷)

بايذ كى اگر كسى وى را به دعوت خوانذ اجابت كنذ ، مگر كى آن طعا م از آن ايتا م با شذ كى ما لى حـرا م ا ست . (۸) و چـو ن به د عـو ت رو ذ ، آ ن جا نـشيـنذ كى ميز با ن نـشا نذ (۹) و بـه مـرا د ميـز با ن با شذ وآ نكه بيرو ن آيذ كسى مـيز با ن اجازت دهذ (۱۰) و چندانك حاجت دارد بخوردوزله نكنذ مگر ميز با ن به طبع خو يش چيزى به وى دهذ . (۱۱) .

---

(۱) و در وقت (ص ۱۴۲) . (۲) وصابون‌باشنان بر دست گيرد .

(۳) به دست راست آب . . . بشويد ـ (۴) آنگاه دست‌هابشويدوآب در دهان‌گيردوبشويد و آب را از دهان بازچنان در طشت ريزد كه چشم كسى بران‌نيفتد (ص۱۴۳). (۵) وآب . . . باشذ ـ (۶)وچون از دست شستن فارغ گردد هردودست را همچنان تربه آ ستين دركشد ، وپيش ازطعام كه دست شويد نيز همچنين كند و به مئزر دست را خشك نكند كه خلاف سنت است (ص ۱۴۳) (۷)ـ (۸) اگر كسى ترا به دعوت طلب كند بايد كه اجابت كنى مگركه دران دعوت چيزى باشد كه شرعاً حرام باشد . . .(ص۱۴۵). (۹) وبرمهمان‌واجب آن است كه آنجا كه اورابنشانندبنشيند (ص۱۵۰).

(۱۰) بيرون نرودتااجازت نطلبد. (۱۱) وزله بر نگيردمگر كه‌صاحب‌دعوت‌او رااحتياج *

وچون طعام خورذ به سخن گفتن مشغول نشوذ، زیرا که حق تعالی می گوید : «فاذا طعمتم فانتشروا ولامستانسین لحدیث .(۳)» ود بر ننشیند مگر کی میز بان بنشاند (۴). و در سرای میزبان به همه جای ننگرذ ونپرسذ کی این فرش چیست واین بیرا به چیست کی در محل تهمت باشذ (۵) .

ومیزبان باید کی مهمان را نیکو دارذ وتکلف نکنذ و ماحضر پیش آرذ(۶). ومهمان را جای نیکو بنشانذ و بروی در نشستن وخوردن و بودن الحاح نکنذ . وچون مهمان خواهد کی برود باز ندارذ . وفرزند خویش وا پیش مهمان نیارذ تا بنوازذ و بوسه دهذ، کی نه هرکس فرزند مردمان را چنان دوست دارذ کی فرزند خویش را وچون یک کس را میزبانی کنذ ، جماعت بسیار به خانه حاضر نکنذ کی زحمت باشذ ونه هرکس طاقت زحمت بدارذ (۷) و باید کی مهان را طعام حلال پیش آورذ(۸) ،ونه گوید کی این طعام به چندین خریده ام . وسنت برمهمان ننهذ کی (۹) بر خود نهذ کی مسلمانی طعام وی بخورذ ویقین باخوذ دانذ کی چون مهمان از خانه بیرون گناه اوباخوذ ببرذ وبرکت در خانه اوبگذارد ،وهرطعام کی ازوی بازمانده باشذ آن را حساب نباشد.

آداب ششم
در سماع شنیذن

باید کی سماع به تکلف نکنذ وپیش اوباز نروذ وچون پدیذ آید برغفلت ننشیند ووقت خود باحق تعالی نگهدارد . وچون وا ردی بذ ودراینذ تا توانذ آرام گیرذ واگر واردی قوی بود وی را بجنبانذ

---

* کنذو امر کند که برگیر و... (ص ۱۵۴). (۳) و چون . . . لحدیث ـ (۴) وچون طعام خورده شود برخیزد و از خانه بیرون آید ، الا آنکه صاحب خانه او را مانع گردد (ص ۱۵۴). (۵) ودر خانه او به هر جانب نظر نکند و نپرسد که فلان چیزی به چند خریدی وآن فلان چیز را از کجا آوردی ، که این سخن ها ازطمع باشد . (ص ۱۵۴).(۶) وشرط آن است که در ماحضر تکلف نکند (ص ۱۵۵).(۷) ومهمان را . . . بدارذ ـ (۸) اول واجب آن است که مهمان را طعام حلال دهد . (ص ۱۵۶).(۹) باکه مهمان را مدح وثنا گوید که مصطفی ـ صلی الله علیه وسلم ـ فرموده است : والضیف اذا نزل نزل برزقه ، واذا ارتحل ارتحل بذنوب جمیع من فی الدار، مهمان گناهان جمله اهل خانه را با خود بیرون برذ . . . (ص ۱۵۴) .

تکلف نجنبذ کی برکت ازوقت او بروذ وبذان نرسذ .(۱) ودر حرکت از کسی موافقت نخواهذ، واگر کسی از وموافقت خواهذ مساعدت کنذ . (۲)

اما سماع را از سه چیز لا بد است . (۳)مکان و زمان واخو ان. مکان جای بایذ فراخ ، اطراف آن گشاذه تادیدهٔ اغیار بر جماعت نیایذ . (۴) ومستمع بایذ کی در مجلس گستاخی نکنذ وخواب آلوذه ننشینذ وخوذ را نخارذو بینی ندمذ . واز موی ومحاسن وجامه پیراستن پرهیز کنذ وبرتفرقت دل ننشینذ وقرای نکنذ ودرصحبت درویشان سماع غنیمت شمرذ .(۵)

اما زمان : مریذ بایذ کی وقت سماع شنا سذواز روی ظاهر درشب بهتر کی در روز(۶) زیرا که در روز تکثیر مردم باشذ ودر شب (۷) صاحب قال از صاحب حال پدیذ آیذ . باشذ که صاحب سماع سماع را برخواب اختیار کند ومارگزیده را خواب نبرذ ، و در شب دل ها جمع باشذ وخاطرها متفرق نبوذ وازنظارهٔ خلق واغیار ایمن با شذ . (۸)

واز روی حقیقت زمان وقت است (۹) چون وقت آمد روز وشب یکسان باشد کی « الوقت سیف قاطع » چون وقت درامذ نپایذ کی شمشیر برهرچه آیذ ببرذ و بگذرذ .وهمچنین گفته اند: «الصوفی مع الوقت» . (۱۰) هرصوفی کی گویذ : «من امشب سماع کنم.» اورا تصوف مسلم نیست ، آنچه آن تو نیست دربند آن مباش .توچه دانی کی امشب ترا دهند یاندهند ؟ و قتی کی نقد داری از دست مگذار .چون حال درامذ وقت آن است ، وچون خرقه درمیان آمذ و افتاذ وقت آن است ، زیرا در تصوف تأخیر پسند یده اند .

مرید بایذ کی از مخالفات واضداد بپرهیزذ ، و سماع الا باجنس خوذ نکنذ کی «لا عذبنه

---

(۱) و شیخ نجم الدین کبری قدس الله روحه می فرماید سماع را به تکلف مکن وبهوش باش وچون حالت پدید آید به غفلت منشین و چون ساکن شود به تکلف مجنب که مزه وبرکهٔ آن وقت برودودروقت نرسی . (ص ۸۰ ۲) (۲) ودرحرکت رقص از کسی یاری مخواه واگر کسی از تو معاونت خواهد موا فقت کن. تکلف دیگر است و تصوف دیگر (ص۸ ۰ ۲) (۳) و در سماع سه چیز نگاه داری . (ص ۸ ۰ ۲).(۴) اما مکان ،باید که فراخ باشد وگشاده واز نظر اغیار پوشیده . (ص۸ ۰ ۲).(۵) و مستمع ... شمرد -(۶) شب پسندیده تر (ص۸ ۰ ۲). (۷)زیرا ... شب - (۸) ... پدید آید که صاحب دردرا خواب نبودودر شب اجتماع دل ها به غفلت صورت نبندد(ص ۹ ۰ ۲).(۹)وحقیقت زمان حقیقت وقت است...(ص ۹ ۰ ۲)

(۱۰) کی الوقت. . . نپسندیده اند -

عذاباً شدیداً، عذاب شدید صحبت ناجنس است. (۱)

یوسف حسین رازی ـ رحمة الله علیه ـ گفته است کی آفت صوفی سه چیز است: «صحبت با احداث ومجالست بااضداد وموافقت زنان» (۲) وجنید ـ رحمة الله علیه ـ وقتی در دعوتی بود سماع می کردند درنمی گرفت، (۳) جنید گفت: «باز دانید تاچه افتاده است؟» باز دانستند طعام حلال بوذ ودرمیان هیچ ناجنس نبوذ. گفت: «نیک بنگرید تاچه سبب است.» یکتای کفش صوفی بازان عامی بدل شده بوذ، ازآن سبب بوذ که سماع درنمی گرفت. (۴)

واگر قوال امرد باشد نشاید سماع شنیدن کی درمحل آفت است ومجال طعن، ونفس وشیطان دشمن اند. (۵) رسول علیه السلام گفته است کی با پسران تو انگران و پاذشاهان منشینید کی باایشان همچنان شهوت است کی با دختران.

و اگر دف باجلاجل باشد به مذهب امام شافعی مباح است و به مذهب امام ابو حنیفه حرام است. وسماع این طایفه را روح است، باید کی برطریق سنت و حرمت و ادب و موافقت شریعت باشد تاازآن راحت وکرامت وحیوة حقیقی و درجات بلند ومکاشفات غیبی پدید آید. وهرسماع کی بر خلاف این بوذ ازآن آفت ومعصیت وتهمت و مضرت دینی حاصل شوذ، زیرا که تکلف جدا ست وتصوف جدا. (۶)

آداب هفتم
درسفرها کردن است (۷)

مرید باید که سفر از بهر سه چیز کند(۸) زیارت را، یادیدن مشایخ را، یاریاضت را. وهر

---

(۱) و نا جنس باید که البته نباشد که با نا جنس صحبت ورای همه عذاب ها ست. (ص ۲۰۹). (۲) و بزرگان گفته اند آفت صوفی سه چیزاست: مجالست امردان وصحبت احداث وموافقت زنان(ص۲۰۹). (۳) شیخ جنید قدس الله روحه درسماع بود وسماع درنمی گرفت. (ص۲۰۸). (۴) شیخ گفت بنگریت تاهیچ نا جنس در میان ما هست؟ طلب کردند هیچ نیافتند. شیخ فرمود بهتر بنگریت. تفحص کردند کفش صوفی باکفش عامی بدلشده بود، سماع ازان درنمی‌گرفت. (ص۲۰۹).(۵) و بهتر آن است که قوال سوی روی داشته‌باشد که‌بعضی گفته اند که سماع بی‌ریش‌نباید شنودن (ص ۲۰۹)

(۶) رسول علیه السلام ... تصوف جدا. (۷) نص آداب السفر (ص۱۵۷).(۸) و شیخ نجم الدین کبری رضوان‌الله‌علیه فرموده است که سفرازبهرسه چیزباید کردن(ص۱۵۸)

سفرکی ازین هرسه بیرون است بطالت است و بر مسافر تاوان است .(۱) و مرید باید کی در سفر رفیق موافق هم درد هم همت هم راز هم ارادت بدست آورذ .و اگر تواند به حدودی سفر کنذ کی از زحمت وعوایق حذر کنذ . و بی عصاو ابریق نروذ . (۲) و گفته اند کی هرمریدی کی بی ابریق سفر کنذ بترك وضو ونماز بگفته باشد .(۳) وعصا (۴) دردست راست گیرذ وابریق در دست چپ . واز چهار چیز نباید کی درسفرو حضر خالی نباشد : سواك وشانه وناخن بر (۵) و سرمه دان . این هر چهار باید کی در همه احوال با وی بوذ. (۶) و باید کی مادام بروضو باشذ و بی طهارت نرود ویپاده روذ ، اگر قوت دارذ وریاضت ومجاهدت بیشتر کشذ . ودر رفتن میان در نبندذ و آستین با ز ما ند تا مشمر تـر باشذ و در ر فتـن سبکتر بهتر کـی (۷) روذ . وبه هر بالا و نشیب کی برروذ وفرو آیذ(۸) تکبیر بگویذ . ودر راه در یوزه نکنذ و در مساجد نخسپد مگر جای نیابذ ، کی آدمی چون بخفت از وقایع خواب بیرون نباشذ .

* **

این است آداب ظاهر کی مرید را در بدایت ارادات بکار باید داشت وآن را رعایت باید کرد تاشایستهٔ صحبت باشذ . اما آداب باطن خوذ کاری دیگر است وآن را ابواب بسیار است ومقامات ومنازل بیشمار ، اول از ریاضت ومجاهدت است .(۹)

هرکه خواهد کی آن آداب بداند باید کی منازل السالکین کی شیخ الاسلام عبدالله انصاری ـ رحمة الله علیه ـ ساخته است بخواند و بداند وبشنا سذ، هر چند کی این معنی به رفتن ودیدن وکوشیدن راست نیایذ کی کار به کردار است نه به گفتار ، کی شناختن آب تشنگی را ننشاند . کسی هزار سال به زبان گوید شکر ، مذاق او شیرین نشوذ ، کی شکر دردهن بایذ نهاذ تا حلاوت به حلق رسذ وطبع خوش گردد . ایزد تعالی ما را به گفتار موقف مگر داناذ واز آنچه حقیقت است بهرهٔ بی برمار ساناذ ، بمنه ولطفه وجوده وکرمه. (۱۰)

تم المختصر فی آداب الصوفیه بحمدالله وحسن توفیقه.

---

(۱) وهرچه خلاف این باشد برمسافر تاوان آید(ص۱۵۸). (۲) ومرید باید . . . نروذ- (۳) و گفته اند که چون صوفی را بی رکوه وبی کوزه بینی بدانک عازم ترك سلوه و کشف عورت است. اگرخواهد اگرنه (ص.۱۶۰). (۴) وچون وداع اصحاب کرد عصا (ص۱۶۲). (۵) گیر (۶) این . . . بوذ- (۷) وباید . . . کی روذ -

(۸) وچون بربالا ونشیب برآید وفرود آید (ص.۱۶۰)

(۹) و آداب ظاهر را لا بد محافظت کند و هر که آداب نداند صحبت را نشاید ، وآداب باطن خود کاری بزرگ است واگر خواهد تابه آن برسد مجاهدت وریاضت باید کردن تا در باطن او چیزی ظاهر گردد ، والله اعلم بالحقائق (ص۱۶۲)(۱۰) هرکه خواهد . . . بمنه ولطفه وجوده وکرمه -

دکتور اسدالله حبیب

اندیشه های اجتماعی پیر هرات

ازهشتاد وپنج سال زندگی خواجه عبدالله انصاری(۳۹۶-۴۸۱ ه.ق) هفتاد واند سال آن بقول خودش درفراگرفتن دانش، ونوشتن وپیکار درراه عقیده سپری شده است(۱). ود ر پهنه عقیدهٔ او در پهلوی خدا پرستی داغ بیکران و عظیمش علاقمند به خلق و زندگی اجتماعی همه جا مشهود است چنانکه هرجا که ازخدا یاد میکند خواه مخواه به فکر خلق می افتد، مثلا در رسالهٔ دل وجان: «بدان ای عزیز که زندگانی بزرگ و فتی ترجیح دارد که این ده چیز نگاه دارد. اول با حق سبحانه وتعالی به صدق ـ دوم با خلق با نصاف، سوم بانفس بقهر ـ چهارم با مهتران به عزت پنجم با کهتران به شفقت ششم بادوستان به نصیحت ـ هفتم بادشمنان به مروت ـ هشتم با عالمیان (عالمان) به تواضع ـ نهم با درویشان به سخاوت ـ دهم باجاهلان بخاموشی» (۲)- ویادر طبقات الصوفیه که آمده است:

مروت سه چیز است: زندگانی کردن وا خود به عقل وو اخلق به صبرو واحق به نیاز ونشان زندگانی واخود به عقل سه چیز است: قدر خود بدانستن وا ندازه کار بدیدن و خطر خود بگوشیدن وباخلق به صبر به سه چیز است بتوان ایشان از ایشان راضی بودن وعذرهای ایشان بازجستن وداد ایشان از توان خود بدادن...» (۳).

۱-«من هفتادواندسال علم آموختم ونوشتم ورنج بردم در اعتقاد» جامی- نفحات الانس - به تصحیح ومقدمه وپیوست مهدی توحیدی پور ص (۳۳۸).

۲-عبدالله انصاری- رساله دل وجان - رسائل جامع، خواجه عبد الله انصاری، به تصحیح ومقابله وحیددستگردی - چاپخانه شرق، ۱۳۴۷ -ص۲۶.

۳-عبدالله انصاری، طبقات الصوفیه به اهتمام عبد الحی حبیبی، کابل، ص۳۹۱

توجه خواجه عبدالله انصاری به زندگی اجتماعی وصلاح جامعه به آن حد است که در صد میدان میدان معاملت را بر تقوی فزونتر میداند که میگوید: «میدان هفتم معاملت است، از میدان تقوی میدان معاملت زاید. قوله تعالی . واء مروبینکم بمعروف» ومعاملت سه چیز است : باخود به خلاف وباخلق بانصاف وباحق باعتراف زیستن . . . . » (۴)

آتش عظیم دوستی انسان درسینه خواجه شعله وراست و حتی به عقیده اونیست از عبادات چیزی بامنفعت تراز صلاح خواطر دلها »(۵) خواجه بااین چنین ایمان محکمی که به زندگی وروابط مردم دارد از دو شیوه یکه صوفیه برای پخش عقاید خود برگزیده اند که یکی عبارت است از تدریس و تبلیغ شفاهی و دیگری نگارش رساله وکتاب از نخستین بامیل بیشتر واز دومین کمترو امااز هردوموفقانه کارگرفته وبا زبانی خوش آهنگ، ساده ونزدیك به فهم مردم سیاهی های زندگی اجتماعی زمان خود را افشاء کرده مردم را بسوی درستی وراستی راه نموده است.

در راه نمود های اجتماعی واخلاقی خواجه عبدالله انصاری بخوبی دیده میشود که انسان دوستی او مافوق مناسبات اجتماعی قرار ندارد وموضع گیری خودش هم دراین مورد بربنای «صلح کل» استوارنیست خواجه ازقدرتهای حاکم به مردم همیش دوری گرفته در برابر دربار عزت النفس خود را چنانکه شایسته بود نگاه کرده است، نخستین بر خوردش بازمامدار زمان ملاقات اوست بامسعودطوریکه دشمنان سعایت کردند که خواجه عبدالله خداوند رابا صفات انسانی توصیف میکند. وقتیکه مسعود خواجه را احضار نمود پرسید : این توهستی که گفته ای که خدای عزوجل در آتش قدم می نهد ؟» خواجه جوابداد: «عمر سلطان بزرگ دراز باد خدای عزوجل از آتش آسیب نمی بیند وآتش او را آسیب نمیرساند وپیامبر اودر بارهٔ او دروغ نمیگوید وعلمای این امت بآنچه ازپیامبر روایت میکنندو بر کلام وی استنادمیکنند چیزی از خود نمی افزایند (۶) ویادرآغاز سال ۴۵۶ که آلب ارسلان برای فرونشاندن شورش قره ارسلان عازم کرمان شده در راه در حومهٔ هرات منزل کرد خواجه عبدالله انصاری را بارانش وا داشتندتابرای سپاسگزاری به سرا پردهٔ نظام الملك برود . در حضور نظام الملك ابوالقاسم علی دبوسی که بعداً مدرس نظامیهٔ بغداد شد واستاد شافعی بود از خواجه پرسید:

۴– عبدالله انصاری، صدمیدان به اهتمام عبدالحی حبیبی ۱۳۴۱، ص ۱۷ .

۵– طبقات ، ص ۷۷ .

(۶) سرژ بورکوی – همان اثر ص (۸۳) به نقل از تاریخ بیهقی .

که چرا ابوالحسن اشعری رالعن میگویی؟ خواجه پاسخ تندی داد ومجلس را ترک گفت. وزیر برای فرونشاندن خشم خواجه کسی فرستاد تابوی قبایی از جانب او هدیه دهد. خواجه هدیه رانپذیرفت وراه شهر پیش گرفت (۷). در اخیر رسالهٔ واردات آمده است که «نقل است که حاکم هرات شیخ را گفت مرا نصیحتی کن یا کسی را فرست که مرا نصیحتی کند. فرمود که هر که دنیا طلبد ترا نصیحت نکند وهر که عقبی طلبد باتو صحبت نکند ـ آنکه بدر خانهٔ تو آید ترا نصیحت نتواند کرد وآنکه ترا نصیحت تواند کرد بدرخانه تو نیاید» (۸).

درمیان اندرزهاییکه در رساله های خواجه به صورت پراگنده آمده است شماری خاص است برای زمامداران وارباب قدرت. خواجه دراین بخش نصیحتهای خود ظلم و ستم را نکوهش میکندو عدالت ورعیت پروری را ارزش بزرگ می نهد. چنانکه در رسالهٔ دل و جان میگوید «ظلم اگر چه بسیار شود بسر آید. وظالم اگرچه جبار است بسر درآید» (۹).

مفکورهٔ سلطان عادل درادبیات قرون وسطی ما مفکورهٔ سیاسی مسلط است وخواجه عبدالله انصاری نیز بارها درجاهای مختلف آثارش زمامدار زمان خود رابه عدل ودادگستری دعوت میکندو ازستم میترساند.

مثلا در گنجنامه که مجموعه ییست از رسائل خواجه بهشمول کنزالسالکین ودرسال (۱۳۲۸) درلاهور بچاپ رسیده است (۱۰) درچند جای از ضرورت عدل سلطان سخن رفته است.

درمیان دیگر راهنمود های اجتماعی واخلاقی خواجه عبدالله انصاری که برای عموم مردم است قصیده ۲۸ بیتی او که در گنجنامه آمده امتیاز خاص دارد (۱۱).

در این قصیده خواجه واقعیت های زشت زمان خود را با هنرمندی استادانه می گوید نخست باطرح پرسش هایی در آغاز قصیده به بی سروسامانی جامعه اشار میکند وبعد در چند بیت تصویر کمرنگی ازآشفتگی کلی اوضاع بدست میدهد وسپس سیماهای منفی ازمیان قشرهای

---

(۷) سر ژبور کوی، همان اثر ص ۱۱۲ بهنقل از جلد اول طبقات ابن رجب وجلددوم میرزذهبی.

(۸) رسائل جامع، ص ۳۸ .

(۹) رسائل جامع ـ رسالهٔ دل و جان ـ ص ۲۲ .

(۱۰) دربارهٔ گنجنامه رجوع شود بهمقاله پیام پیرهرات به نظام الملک وزیر گزارشونگارش نویسنده که قرار است در کتاب مجلس پیرهرات به چاپ برسد .

۱۱ ـ عبدالله انصاری، گنجنامه، ص ص ۱۰۱ ـ ۱۰۳

مختلف مردم انتخاب وترسیم میکند،مانند: سیماها زاهدیکه بلفظ چسپیده وازمعنی بویی نبرده است مفتی خودبین، عابدتن پرور قاضی رشوت خوار، حاکمی که بررعایاهمچو گرگ برسه حمله وراست ،ثروتمند لئیم وزاهد گدایی پیشهٔ محیل. باین ترتیب موضوع قصیده کم کم روشن میشود و د ر اخیر مثل اینکه شاعر تمام نور افگن هارا متوجه صوفی میسازد- صوفی که مزوراست، نفس را برحق گزیده صوفی که دربی صورت است حریص است وهمه چیز را از داشته برای خود میخواهد، یعنی دراخیر در سیمای صوفی ریا کار، مردم فریبی و تقلب و تزویر را به سختی افشا میکند تا اینکه قصیده با این بیت ها تمام می شود:

ای مزور صدق باید تا کشاید بر توراه کی شوی ای بند مصالح تانثالی همچوعود

پیرانصاری توروصفرا مکن آهسته باش چو ن زیان کردند مردم دربی دنیا نه سود

درباب پنجم کنزالسالکین که در حق درویشان مجازی وحقیقی نگارش یافته است خواجه باخطوط روشن صوفیان فریبکار را مجسم میسازد وبا کلمات زهر ناکی به جنگ شان میرود و در اخیر می نویسد :«ای سالک روشن جبین اهل صفه راچنین مبین این جنگ با فرقه بیست که ناموس ایشان خرقه پست کبود پوشان سبز خواراند، زرد رویان سیاه کار اند، در رقص برافشانند آستین و از صد یکی نه راستین...» (۱۲)

و در مقابل این گروه صوفیه راستین را قرار میدهد، با همان صفای بلورین شان و ایمان محکم شان وایثارو از خود گذری شان. جالب توجه آنست که بنابر بی عدالتی و کوری مسلط بر جامعه به گفته شیخ الاسلام: «اما آنانکه مردند، از اشغال ریا فردند وطالب نیازودردند وزاد راه آماده کردند وبااین همه روزی ایشان پریشان و بی سرو سامانی کار ایشان، ایشانرانه دارشهر شادمانی توقفی ونه درقوت کامرانی تأسفی))

خواجه مانند این اشاره های زیادی در انتقاد جامعه زمان خود دارد که در موردش تذکر خواهیم داد. گذشته از نکوهش ریا وتزویر آنچه در اندیشه های اجتماعی خواجه خطوط اساسی را میسازد از بنقرار است :

نخست مفید بودن به مردم که در آثار مختلف وی باتعبیرات جود وجوانمردی، دل بدست آوردن و خدمت خلق ونیکی کردن به مردم وغیره افاده شده است، مثلاً: «خلق رابه خود امید وار گردان» (۱۳)

و «شریعت بی بدیست وحقیقت بیخودی، آنچه در پیشانی مردم نها نست بجوی که به ازهردو

---

(۱۲) رسائل جامع خواجه، کنزالسالکین، ص ۷۷

(۱۳) رسائل جامع- رسالهٔ واردات ص- ۳۶

جهان است(۱۴).

ویا«چنان زی که بیناارزی چنان مزی که به دعالرزی» (۱۵)و «جوان مرد چون دریاست وبخیل چون جوی،دراز دریاجوی نه از جوی»(۱۶)دیگر تشویق به تحصیل علم که در رسا ئل او فراوان دیده میشو د .

در رسالهٔ و اردات می نو یسد : «طا اب علم عز یز است و طا لب ما ل ذ لیل است علم بـر سر تا ج ا ست و جهل بر گر د ن غل و اما علمی را که باصطلاح(حق بردل بریزد)بـرتـر میگذارد وآنرا مؤثر تر می پندارد » (۱۷)

این اندیشه در پهلوی این گفته که:«فریاد از معرفت رسمیو از عبادت عاد تی واز حکمت تجربتی و از حقیقت حکایتی»(۱۸) یعنی نفی حکمتی که از تجربه حاصل شود و(علمی که ازقلم آید)از یکسو که باسبك زندگی خود خواجه عبدالله ویا کنش خود اومخالفت دار دبابعضی گفته های دیگرش نیز متناقض‌است،مثلا آنجا که‌میگوید:«همه رابه معامات بیازمای آنگاه دوستی کن» و یا«به نا آزموده کارسفرمای»(۱۸)در این گفته ها منظور ش ار زش شناخت است که ازطـریق آزمایش‌حاصل میشود و اینگونه راسیونالیزم‌را دربعضی‌جاهای‌دیگر آثارخواجه‌نیز میتوان یافت . مثلادر کنزالسالکین میگوید: «اگر خوا هی شهدی—جدی بنمای وجهدي— طفل میخواندا لف و نمیدا ند علوم مختلف اگربتواند جوششی وبنماید کوششی ، حاصل گردد لغت‌و نحو وجهل ازدل‌او شودمحو . . . . .» « . ۲». دراینجا نیزعلم‌از طر یق حواس فـراگرفته میشودو میتو اند جهل را محو کند که‌متناقض‌است بـاگفته‌دیگرخواجه که «علمی که زقلم ایداز ان چه‌خیز د علم‌انست که‌حق بردل‌ریزد. . .»» «۲۱»

---

(۱۴) همان اثر ـ ص(۳۵)

(۱۵) همان اثر ـ ص(۲۸)

(۱۶) همان اثر ـ ص(۲۳)

(۱۷) همان اثر ـ ص (۲۹)

(۱۸) همان اثر ـ ص(۳۱)

(۱۹) همان اثـر ـ ص(۳۷)

(۲۰) « ص(۶۹)

(۲۱) « ص(۲۹)

دیگرمساله کارو کوشش است که هرچند دراین زمینه خواجه کمتر اشاره کرده است اماقابل بحث میباشد درمورد کارو کوشش انعکاس اند یشه جبری را که صوفیه اکثر داشته انددرعبارت خواجه بروشنی دیده میتوانیم به نهجی که تلاش در پی روزي وظیفه انسان است وروزی دهی کار خداوند چنانکه میگوید دست می جنبان تا کاهل نشوي - روز ي ازخدا میدان تا کافرنشوي» «۲۲» و آنجا که میگوید «در طاعت هر پس باش ولی تکیه به آن مکن» نیز به نحوي تا نمدگفته گذشته است. در کشف الاسرآمده است: «کارنه کرد بنده دارد. کارخواست الله دارد. بنده به جهد خویش نجات خویش کی تواند(۲۳) در جای دیگر می گوید: «آلهی بنده با حکم ازل چون براید؟ وآنچه ندارد چه باید؟ جهد بنده چیست؟ کارخواست تو دارد. بنده به جهد خویش نجات خویش کی تواند»(۲۴) اما تا انجا که از دیگر آثار خواجه برمی آید وی در مساله جبروقدر طرفدار وسنتریزم است. و حتی تاکید او بیشتر بر اختیار بنده است واستدلال او بیشتر به سود «فاعل مختار» بودن انسان. خواجه میگوید «آري چو کان ازل راگویي ولی زنهار تانگویی که نقش بند است برسر کارم چه بس. همت را برعمل دار مقصور تادر دوجهان باشی منصور»(۲۵)

زیاده بر آنچه ذکر شددر آثار مختلف خواجه درباره جهات مختلف چگونه بودن باخویشتن و چگونه بودن باخلق واهنمود هایي هست مانند:

فروتنی را پیشه ساختن، درون را به از بیرون دانستن، درگفتار احتیاط کردن و غیره که در مجموع در بارهٔ همه اندرز های خواجه عبدالله انصاری قطع نظراز آنکه برای صوفی نوشته شده یا غیر صوفی، میتوان گفت تخمه های دعوت صوفیانه در همهٔ آنها افشانده شده است و البته این دعوت ها باچنان نرمشی صورت گرفته که برای غیر صوفی نیز پذیرفتنی وخاطرخواه میباشد.

هرچند این مطلب وایسین را پروفیسور بر تلس در بارهٔ نصیحت نامه خواجه عبدالله انصاری به نظا م الملك وزیر گفته است (۲۶) اما بر دیگر را هنمود های اجتماعی خواجه نیز صادق است طورمثال آموزش های خواجه در بارهٔ خاموشی که در آغاز چنان معلوم میشود که شاید با اختناق سیاسی مسلط برجامعه آنوقت ارتباط دارد اما درقد مهای بعدی همانا سر نگهدا ری و سکوت

---

(۲۲) « »

(۲۳- عبدالله انصاری. کشف الاسرار، بسعی واهتمام علی اصغرحکمت، جلد ۵ ص ۳۹۵)

۲۴- همان اثر، جلداول، ص ۱۲۹

۲۵- رسائل جامع، ص ۷۲

۲۶) رجوع شود به منتخب آثار بر تلس - مسکو - ۱۹۶۵ (بزبان روسی) ص ۳۰۸

ملامتیست،اندیشهٔ «جزراست نباید گفت. هر راست نشاید گفت» در مرحلهٔ نخستین آموزش اخلاقی ابتدائیست اما درجمله های دیگر تکامل مینماید بدین نهج که «مهر از کیسه بردار و بر زبان نه ـ مهر از درم بردار و بر ایمان نه» (۲۷) . و «جوینده یابنده است و یابنده خاموش» (۲۸) تاآنکه میگوید: «درویشی پنهان باید ،چون پیداشد برهان باید» (۲۹) همچنان اندرز «نهان خود را به از آشکار دان» به استد لالی که «ظاهر نظرگاه خلق است و باطن نظرگاه حق» در صورت انکشاف بسوی نگرش ملامتی میرود ومثالهای دیگر از این قبیل زیاد است.

از تحلیل مختصری که نمودیم بر می آید که خواجه عبدالله انصاری توجه بزندگی اجتماعی مردم خود داشته ودر پهلوی ارشادات عرفانی برای خیر آنجهانی در تنظیم زندگی این جهانی شان نیز نقش مبلغ اخلاق را پیوسته ایفا کرده است.

درمیان عقاید اجتماعی خواجه بعضا نکات متناقض به نظر میخورد که چون از یکطرف تاریخ اسلایا نگارش اکثر آثار معلوم نیست نمیتوان سیر تکامل فکر خواجه را در این زمینه دریافت. بر فرض تعالیم اجتماعی خواجه آبستن دعوتهای صوفیانه است که میتواند آغازی برای سالك و پلی برای عموم مردم بسوی تصوف باشد.

از انتقاد نظام اجتماعی مسلط آن وقت نارضامندی خواجه از وضع آشفته جامعهٔ آنزمان احساس میشود اماپیکار او بخاطر پیروزی عقایدو بینش چنان گرم است که بان دیگری کمتر میرسد.

مثلا آنجا که میگوید: «باخداوند دولت منازعت مکن» (۳۰) . به عقیدهٔ ما گریز از دردسر احتمالیست که شاید مانع کار اوشود.

خواجه چنانکه میگوید در باطن اقوال سه چیز است: «قرائت قرآن ومداومت عذرونصیحت خلق» (۳۱) . خود این دین را بوجه احسن ادا کرده و اکثر نظریات واندرزهای او حتی برای نسل امروز جامعهٔ ما روشنترین چراغ راه است وفصیحترین اندرز اجتماعی خواجه که به عشق پیروزی و تلاش ناپذیرد رراه سعادت مردم اشاره میکند همانا زندگی خود اوست.

---

۲۷) رسائل جامع ص ۳۳

۲۸) همان اثر ص ۳۰

۲۹) رر ص ۳۲

۳۰) رسائل جامع ص (۲۷)

۳۱) عبدالله انصاری، صدمیدان ، ص ۳۲.

پوهنوال محمد حسن ضمیر

اصول تاریخ و تاریخ نگاری

در طبیعت و در جامعه حادثات و واقعات همیشه مطابق علل وعوامل خاص از یکطرف بمیان می آیند وجریان میابند و میگذرند و از طرف دیگر انعکاسات، اثرات و خاطرات خود را برای زمان آینده یا در شعور و حافظهٔ انسانها، یا در قلب مصنوعات یا در دامن محیط طبیعی ویا در آغوش جامعه بحیث اسناد و وثایق تاریخی بطور یادگار باقی میگذارند. چنین یادگار ها وخاطرات باقیه یابعبارت دیگر اسناد و وثایق تاریخی تاکنون تحت چهار عنوان مطالعه میشوند :

۱- آبدات ۲- روایات ۳- نوشته ها. ۴- شهادت و شواهد. محکوکات

برای اینکه یک مورخ بتواند حادثات وحالات گذشته را درك واحیاء کند، باید دو عملیه را انجام دهد و آن اینکه اول اسناد ومدارك تاریخی را بهر طوریکه ممکن است بدست آورد وحتی الامکان مستقیماً خود آنها را مورد مطالعهٔ عمیق ودقیق قرار دهد. و باز وقتیکه معلومات موثق ومستندرا از آنها بدست آورد آنرا باهم بیك ترتیب منطقی ترتیب وتألیف نماید که عملیهٔ اول را بنام عملیهٔ تحلیل و انتقاد اسناد تاریخی یا (متود تاریخ) و عملیهٔ دوم را بنام **انشأو ترکیب تاریخ** یا Historiographie مینامند که اینك ما ذیلا عملیهٔ اول را مورد بحث مختصر قرار میدهیم.

الف - تحلیل اسناد تاریخی یا متود تاریخ :

در تاریخ تحلیل وانتقاد، عبارت از آن عملیه ایست که در طی آن شناخت کامل اسناد تاریخی صورت میگیرد ومعلومات معتبر و مستند راجع به آنها بدست میآید. چون اسناد تاریخی از لحاظ نوعیت مختلف اند و از همین لحاظ هم تحت چهار عنوان جدا گانه مطالعه میشوند، بنابرین طرز انتقاد و تحلیل ویا متود مطالعهٔ آن نیز بر اساس نوعیت اسناد تاریخی تغییر می پذیرد. یعنی یکنوع طرز تحلیل و انتقاد بر تمام انواع اسناد تاریخی، تطبیق نمیشود و هر نوع از اسناد تاریخی طریق علیحده ای را ایجاب میکند باین ترتیب:

اول: آبدات و طرز تحلیل و بررسی آنها:

آبدات اسناد و وثایق تاریخی اند که بزبان بسته از حالات وواقعات گذشته حکایت میکنند از قبیل عمارات، معابد، مقبره ها، طاقها، ستونها، مجسمه ها، اسلحه، زیورها، مسکوکات وسایر آلات وافزار کار ساختهٔ دست بشر در ازمنهٔ گذشته. که بعضی از اینها درجا های خود ثابت وغیر قابل انتقال است ویکنفر محقق به منظور تحلیل وانتقاد آن مکلف است که خود بدآنجا برود و از نزدیک مطالعه کند. ولی بعضی ازآبدات که قابل انتقال بوده از هر جابدست آمده است و بموزه ها وارشیف های عمومی وخصوصی برده شده وتمرکزیافته اند. باید گفت که تمام آن چیزها یکه تحت عنوان آبدات ذکر کردیم گرچه اسناد تاریخی بشمار میروند ولی همهٔ شان ابدات تاریخی نیستند زیرا آن اسناد تاریخی ایکه بحیث آبده شمرده میشوند مشروط اند بشرایط ذیل:

۱- آبده باید مطابق ونمایانگر یک واقعه معین ومشخصی باشد.

۲- از هردوره ایکه میخواهد نمایندگی کند باید در همان دوره اعمار وساخته شده باشد.

۳- ازلحاظ شکل ومعانی تحریف وتقلید نشده باشد یعنی بان شخصی ویا به آن واقعه موسوم ومنسوب باشد که بار اول برای آن اعمار واختصاص داده شده بود. عموما بهایای ساخت بشر اگر بحیث یک آبدهٔ تاریخی ارزش داشته باشد یا نه ولی باز هم بحیث اشیای انتیک Antique میتوان ازآنها در راه درک وشناخت جوامعیکه انهارا بوجود اورده از خود باقی گذاشته اند، استفادهٔ مطلوب کرد. مثلا از عمارات سبك زندگانی واز معابد معتقدات وازقبور طرز تلقی انسانها نسبت به روح وسرای واز اسلحه طرز دفاع وتعرض و از زیور هاوآثار صناعتی وهنری ذوق بدیعی وزیبائی پسندی وازآلات وافزار آثار شیوهٔ تولید واز ظروف سویه زندگانی و از مسکوکات بعضی ازحالات سیاسی و اقتصادی مردم بخوبی معلوم شده میتواند.

زیرا اینهمه آثار باقیه ساخت بشر ازسویه تمدن وچگونگی کلتور وانکشاف عقلی وهنری جوامع حکایت و نمایندگی میکند.

دوم: نوشته ها و طرز تحلیل وبررسی انها:

آثار و اسناد حل شده و نوشته شده یکی از منابع بسیار گرانبهای تاریخی شمرده میشوند که حالات و واقعات گذشته رابزبان گویا شرح مید هند و بطور عمومی بدو حصهٔ ذیل تقسیم میشوند:

۱- نوشته های اصلی تاریخی:

از قبیل کتیبه ها (سنگهای نوشته) شجره ها، سالنامه ها، راپورها روزنامه ها، سوانح، تقاویم خاطره هاو یاد داشتها وفرمانها وبالاخره کتب تاریخ ...

۲- نوشته‌های غیر تاریخی :

از قبیل متون ادبی (به اشکال منظوم ومنثور) وآثار حقوقی واقتصادی واجتماعی وسیاسی وهنری وغیره.
درین نوشته های غیرتاریخی بعضا نوشته های اصلی تاریخی نیز دیده میشوند مثلا داستانهای تاریخی فوتوگرافیها و فلمها بی‌هستند و آن علوم یکه از سیر تکامل خود یعنی از سیر تاریخی خود صحبت میکنند .

قسمت زیادی از آثار حل شده ونوشته‌شده تاریخی درموزیم هاو کتابخانه ها وآرشیف های عمومی و خصوصی جمع کرده شده اند که یک مورخ و نویسنده باید خود ش بدانجا رفته ومستقیما اسناد ووثایق مطلوب رامورد مطالعه قرارد هدودرطی مطالعهٔ اسنادنوشته شده تاریخی البته قبل از همه باید صحت و تمامیت آنرا معلوم کند ودرین راه نکات ذیل را باید جداً در نظر داشته باشد :

۱- نوشتهٔ مورد مطالعه ازکدام جای واز طرف چه کسی بدست آمده است؟

۲- چه کسی ودر کدام وقت وبه‌چه منظور آنرا نگاشته وسبک نگارش طرز دید نویسندهٔ آن از چه قرار بوده است .

۳- آیا این وثیقه یك نسخهٔ اصلی واولی است ویا استنساخ شده است. اگر ثابت شد که نسخه اصلی و اولی است پس باید بحیث یك سند معتبرو یك وثیقه تاریخی به آن اعتماد کرد، اگر وثیقه یك نسخه اصلی واولی نیست واستنساخ شده است پس باید با اصل نسخه اولی اگر وجود آن درجایی معلوم باشد دقیقا مقابله شود و احیانا تغیرات وتعدیلات وتصرفاتی اگر از طرف ناسخ سهواویاعمدا صورت گرفته باشد نیز باید معلوم گردد .واگر نسخهٔ اصلی هنوز کشف نشده باشد نسخه های استنساخ شده البته در ارزش تاریخی خوددر درجه دوم قرار میگیرند. بعداز آنکه یك نفرمورخ ونویسنده صحت وتمامیت وثیقه وسند دردست داشته رامعلوم کرد میتواند ارزش آنرا بحیث یك سند تاریخی تشخیص وتعین نماید.

ناگفته نماند که درك وشناخت یك سندنوشته شده وحل شده تاریخی ودریافت صحت وتمامیت و ارزش تاریخی آن وقتی ممکن شده میتواند که محقق قبل ازهمه به زبان ادبیات معاصر آن وثیقه بکلی آشنا باشد.

ودرغیرآن حق وصلاحیت تحلیل وانتقاد آن وثیقه را ندارند .

برای تحلیل وانتقاد وارزیابی هرنوع اسناد ومدارك حل شده ونوشته‌شده علوم وفنون و دانش‌های جداگانه موجود است ازقبیل پالیوگرافی Paleography — اپی گرافی Epigraphy

نومس ماتیکی Nomismatics وغیره .

سوم-روایات وطرز تحلیل وبررسی آنها:

روایات منبع سوم اسناد ووثایق تاریخی شمرده میشوند وعبارت اند ازقصه هاوافسانه هاوآوازه هایکه بین مردم پخش شده و از یک حادثه واقعی در گذشته حکایت میکنند.از تحلیل وانتقادروایات نیز حقایق تاریخی بدست آمده میتواند ولی مشروط بشرایط واحتیاط زیاد.زیرا هرقدرزمانیکه برآن میگذرد قسمت حقیقت آن کم شده میرود وگاهی چیزی ازآن ساخته میشود که عقل آنرا نمی پذیرد ولی یک مورخ میتواند از آن نتایج مطلوب بدست بیاورد .

بهرحال تحلیل وانتقادروایات ایجاب میکند که مورخ پهلوهای خیالی واحساساتی را ازیک روایت زدوده کوشش کند که منشا وماخذ آنرادر یابدیعنی معلوم کند که روایت مورد مطالعه برای دفعهٔ اول ازطرف چه کس وچه مردمی وبکدام غرض گفته شده است؟ آیا خاطرات متعلق به آن بروز های رسمی وملی و یاتوسط آبدات ثبت شده یا نه ؟آیاممکن است بران دوره هانظرانداخته شود که همچو روایات درآن بمیان آمده اند؟بعدازحل همچو سوالهایک مورخ میتواند که از روایات حقایق ومعلومات مطلوب را بدست آورد.

چهارم-شهادت وشواهد:

این یکی از تمایلات فطری بشراست که میخواهدد یدنی های خودرا بدیگران بازگویدوازدیگران را بشنود وشهادت نیز عبارت ازین است که یک نفر مشاهدات خود رانسبت بیک واقعه بمنظور تصدیق بدیگران بیان کند.و ازاین رهگذرشهادت وشواهدنیز یکی ازمنابع ومدارک مهم تاریخی شمرده میشوند. درین مورد یک مؤرخ بیک سلسله مشکلات روبرو میشود زیرا بی درنگ بگفته هرکس اعتماد نمودن کار عالمانه نخواهد بود.

گذشته از آن خیلی واقع میشود که یکنفرشاهد بدون کدام غرض درمورد یک حادثه مشاهدات خود رابیان میدارد ودر بیانات خود نیز راست وصادق است ولی ممکن است بیانات او غلط وناقص بوده و چیز های غلط را درست و صحیح تلقی کرده باشد. لذا یک مورخ قبل از همه کوشش کند که اول راجع به خودآن واقعه کمی بیندیشد و بعدا زآن شخصیت شاهد راهمه جانبه مورد تحقیق و بررسی قرار دهد.مثلا اگر گاهی(راجع بیک حادثهٔ گذشته چیزی می شنود باید نخست بفهمد که وقوع همچو یک حادثه بااصول عقلی مطابقت میکند یا نه ولی درین ضمن یک مشکل دیگر نیز عاید میگردد وآن اینکه گاهی واقعاتی رخ میدهد که عقل ماآنرا دراول نمی پذیرد ولی وقوع حادثه و اهمیت میداشته باشد.پس درین صورت شخصیت،اخلاق وذکاوت وقوه فهم وادراک شاهد موردانتقاد وتحلیل قرار داده شود،مثلا ثابت شود که شاهد

چه کسی است؟ از کجاست؟ بکدام گروه منسوب است؟ کسب و کارش چیست؟ چند سال دارد آیا استعداد فهم وادراک صحیح و کامل یک حادثه را دارد؟ اگر شاهد یکتن بود باساس ملاحظات فوق او مورد اعتماد شده میتواند و اگر شاهد آن متعدد بودند آنگاه نیز باید تحقیق شود که اینهمه شاهدان بیک گروه منسوب اند؟ ویا به جریانها و پارتی ها وگروههای مختلف؟ اگر همه مربوط بیک قشر و یک طبقه و یک نوع جریان فکری بودند انگاه شخصیت و کار و اخلاق وسوابق هر یک بصورت جداگانه تحقیق میشود. واگر شاهدان بچندین دسته وطبقه منسوب و در اقرار خود نیز متحدالقول بودند آنگاه شهادت آنها درست است وباید بران بحیث یک وثیقه اعتماد شود.

ب- انشا و تاریخ نویسی:

از تحلیل وانتقاد اسناد ومدارک تاریخی که قبلا ازآن بحث کردیم معلومات وحقایقیکه بدست میاید اگر چه اکثر شان صحیح ودرست اند ولی بازهم نمیتوانند که حالات وحادثات گذشته را بصورت صحیح ومنطقی بیان کنند و حس تجسس انسانرا درمورد درک حالات گذشته ارضا نماید. زیرا طوریکه دیدیم در عملیه تحلیل و انتقاد وثایق تاریخی هرکدام بصورت جداگانه و از طرف متخصصین علوم وفنون مختلف غور وتحقیق قرار میگیرند و معلومات وحقایقیکه از آنها بدست میاید نیز متفرق و پارچه پارچه میباشند. و تتیکه روابط منطقی بین آنها برقرار نشود، کمک وصاف میباشد و نتیجه مطلوب که عبارت از احیاء گذشته است، بدست نمی آید. پس ترکیب ویا انشا وتدوین تاریخ آن عملیه ایست که درطی آن اسباب وعوامل واقعات و روابط منطقی بین انها دریافته ونگاشته مشوند.

نوشتن تاریخ بدو طریق صورت میگیرد:

۱ ـ طریق کشف علل وعوامل از روی واقعات. علل جزئیه را در یافتن یعنی بمنظور ایضاح کامل یک حادثهٔ تاریخی مطالعه ودریافتن آن عوامل وعللیکه بریک حادثه تقدم داشته وآنرا بوجود آورده است.

۲ ـ کشف قوانین:

درطی این طریق تنها به معلوم نمودن علل و اسباب یک واقعه اکتفا نمیشود بلکه مورخ جلوتر رفته سعی میکند ناقوانینی که حیات عمومی ملل وجوامع بشری را اداره میکند توضیح و کشف کند و حتی بعضا نیزاقدام میشود تا اوضاع اجتماعی آینده را تخمین وتعین نماید.

درعملیه ترکیب وانشای تاریخ وتاریخ نویسی، مورخ مکلف است که درین حادثاتیکه میخواهد تاریخی بران بنگارد انتخاب معقول نموده و علاوه بران نواقصی را که بعضا بعلت بودن

اسناد ومدارک درا ثنای نگارش یک ها دثه بوجود میآید بقدرت استدلال ومنطق خود رفع کند.

گذشته از آن دانشمندانیکه میخواهند تاریخ بنویسند باید بصفات ذیل متصف باشند: علاقه به علم وتاریخ، حوصله واستقامت، دانش عمومی در مبادی علوم چه طبیعی و چه اجتماعی و بشری، قدرت استدلال منطقی، جرات اخلاقی، مهارت درنویسندگی ودرزبان وادبیات. مهمتراز همه داشتن جهان بینی علمی یکی از ضرور ریات مهم بشمار میرود. هنیکه یک مورخ بعد از تحلیل وانتقاد اسناد و مدارک تاریخی که یک عملیه خاصهٔ علمی است به انشا و تاریخ نویسی میپردازد درحقیقت حالات و اوضاع گذشته رابار دیگراحیا و مجسم میسازد که این عملیه نه تنها در تاریخ بلکه در علوم دارای جنبه فنی است وذوق بدیعی وهنری بکار دارد.

چون انشا و تاریخ نویسی یک فن و هنر است پهلوی ادبی نیز دارد. از جملهٔ انواع سبکهای ادبی ریالیزم برای یک مورخ توصیه میشود .ولی بایست گفته شود که یک مورخ باآنهم سعی کند که کلمات وعبارت، هنر وادبیات را برای هدف اصلی (انشا وتدوین تاریخ) استخدام کند نه اینکه حقایق وهدف اصلی تاریخ رافدای الفاظو عبارات رنگین. بعضی ازمورخین رومی باین عقیده بودند که تاریخ یک صنعت است و لذا یک نویسنده باید بکوشد آنرا دلچسپ وزیبا جلوه دهد .

تاسیتوس Tacitus یک مورخ دیگر رومی میگوید: «تاریخ غیر از نطق پردازی ما هیت دیگری ندارد». فلیسین شاله مینویسد: «چون تاریخ مانند تمام شهکار های صنعتی قوهٔ تخیل رازیاد بکار میبرد به هنر خیلی شبیه است و بنا برین ممکن است که تاریخ شعبه یی از ادبیات محسوب شود». بهمین ترتیب همچو نظریات وطرز تلقی ها بتعداد زیاد ارائه شده. چون طرز تلقیات ونظریات دریک مورد بی اثر نمی ماند لهذا در مورد تاریخ نیز چنین نظریات بی اثر نمانده است، وخیلی ذهنیت ها را باین وادار ساخته است که تاریخ را یک علم مستقل نی بلکه شعبه یی از ادبیات وهنر بدانند.

البته باید اعتراف نمود که خصوصا تاریخ نویسی و انشأ تاریخ طوریکه در سطور گذشته ذکر کردیم همیشه توسط کلمات وعبارات وزبان ویا توسط بعضی ازشقون هنر از قبیل داستانها و درامه ها و فوتوگرافی وفیلم ها وغیره تمثیل وافاده میشود، ویک مورخ نیزبمنظور تحلیل و انتقاد اسناد تاریخی خصوصاً اسناد و مدارک مکتوب، به دانستن زبان و ادبیات آن مکلف است ولی این مکلفیت دلیل آن شده نمیتواند که بگوییم تاریخ شعبه یی از هنر وادبیات است . اگر باین استناد کنیم پس درآنصورت باید تمام علوم را اجزوتاریخ بدانیم زیرا تمام علوم در راه تکامل خود بتاریخ محتاج و به دانستن آن مکلف اند.

البته مبدا نیم که چنین نیست زیرا تاریخ یک علم علیحده وهنر و ادبیات یک دانش جدا گانه است. آن تعریفیکه از ادبیات شده است و با آن صفات ومعیزات و خصوصیاتیکه هنر و ادبیات دارد تاریخ بهآنها آنقدر انطباق نمی کند.

زیرا تعریفیکه از هنر و ادبیات شده چنین است:

«آن دانش هاییکه بزبان تعلق میگیرند و یا وسایل افهام و تفهیم شمرده میشوند ادبیات‌اند. ترجمانی احساسات و جذبات وافکار انسان وظیفه ادب است ولی این ترجمانی باید همیشه بطوری زیبا و مرغوب باشد که بر دیگران مؤثر و مرغوب بیفتد.» (۱)

اگر ما این تعریف و سایر خصوصیات و ممیزات ادبیات را به صفات و ممیزات تاریخ مقایسه کنیم خواهیم دید که:

«ادبیات و هنر پابندی بیکقانون عمومی ندارد و اصول خاصی را نمی‌شناسد و بر اثر عوامل متعدد و مختلف نزد هر کس و در هر محیط و هر زمان تغییر میکند و نصب العین آن زیاد تر استفاده آنی ویاانعکاس جمال و زیبایی ظاهر است»

حال آنکه تاریخ به چنین تعریف ادبیات و ممیزات اختصاصی آن چندان انطباق و توافق نمی کند.

بطوریکه مبدانیم تاریخ پابند یک قانون بوده و دارای متود و اصول جدا گانه است. نصب العین آن استفاده آنی ویا انعکاس جمال و زیبایی نی بلکه ادراک و انعکاس حقیقت است.

ادبیات معمولاً میدان خیال وابتکار واتصال موضوع تصورات رنگین است. حال انکه در تاریخ خیال و ابتکار وتصورات رنگین هیچ مورد ندارد. وبقول فوستل‌دو کولانژ که میگوید: «آن چیز ها یکه موضوع بحث تاریخ اند چیز هایی نیستند که در خیال و منطق انسان وجود داشته باشند» و به تأیید این گفته گوستاولوبون‌نیز میگوید «بهرا ندازه ایکه یک مورخ قدرت ابتکار و اتصال موضوع ومهارت در بزرگه و زیبا نشان دادن حادثات رادا شته‌باشد بهمان اندازه تاریخی که مینویسد ناقص‌خواهد بود

بنابرین میتوان گفت که تاریخ به علوم خیلی شبیه ونزدیک است تا به هنر وادبیات. والد کولیه مینویسد:((عجب است که حتی‌اکنون هم در بین مورخین اشخاصی‌وجوددارندکه‌پهلوی فنی وهنری تاریخ را نسبت به پهلوی علمی آن ترجیح میدهند وآن خود دال برانیست،اشخاص

---

(۱)ـ از «دبستان ادبیات و تاریخ» ج ۱ ،چاپ اول تالیف پوهاند حبیبی

ومحصلینیکه بتاریخ سروکار دارند و در آن به تحقّق میپردازند باین نکته ملتفت نشده اند که مطالعات دقیق علمی در تاریخ وجود دارد .))

بهمین ترتیب بعضاً بعوض جمله (تاریخ یك علم است) جملهٔ (تاریخ یك فن است) نیز شنیده میشود. ماهم این جمله را که (تاریخ یك فن است) در پهلوی جملهٔ (تاریخ یك علم است) قبول میکنیم. بلی تاریخ علاوه بر اینکه یك علم است ، یك فن نیز هست نه تنها تاریخ بلکه هر علم دیگر فن نیز شده میتواند. زیرا علم نام معرفت وفن نام تطبیق واستفادهٔ عملی از آن است .

وبنابرین وقتی یك علم در معرض تطبیق و استفادهٔ عملی قرار گیرد در آن وقت تحت عنوان فن میآید. مانند فن کیمیا، فن طب، فن هندسه، فن ریاضی، فن فیزیك وغیره.

طوریکه گفتیم هر علم دو پهلو دارد از قبیل پهلوی نظری و علمی و پهلوی عملی و تطبیقی وبنابرین افادهٔ آن نیز بدوطریق صورت میگیرد. از قبیل افادهٔ نظری وافادهٔ عملی . مثلاً وقتی میگوییم (۲+۲=۴) این نوع افادهٔ کاملا نظری و علمی است و اگر اینطور بگوییم (۲ قلم + ۲ قلم = ۴ قلم) این بتمام معنی یك افادهٔ فنی وتطبیقی است .

بهمین ترتیب در تاریخ نگاری حادثات تاریخی نیز بدو نوع افاده میشوند. مثلاً تاریخ برای معرفت و تاریخ بمنظور استفاده وتطبیق که اینك ما هر دو نوع آنرا مختصراً موردبحث قرار میدهیم.

الف- طرز علمی ویا آفاقی افادهٔ تاریخ:

درین نوع طرز افاده مورخ علل واسباب حادثات را در ماورای حادثات جستجو مینماید وبه جز ثبات حادثات نمی پردازد و هر آن چیزی را که سبب معقول ونتیجهٔ حقیقی میداند استنباط میکند و بعد از مطالعهٔ عمیق آنرا بعبارت منطقی وخارج از قالب حسن وجمال ارائه میدارد واحساسات وعواطف خود را باآن نمی آمیزد وحقایق تاریخی راطوریکه هستند همانطور می نویسد وقضاوت ومحاکمه ونتیجه گیری را بخودخواننده میگذارد .

ژان ژاك روسو که به آفاقیت تاریخ معترف است میگوید: «بدترین تاریخ برای جوانان آنست که در آن ازطرف نویسنده قضاوت ومحاکمه صورت گرفته باشد». و علاوه میکند: «چیزیکه اصلاً لازم است واقعات با لذات اند که محاکمه وقضاوت بر آن باید از طرف خواننده صورت بگیرد. زیرا اگرافکار مورخین رهنمای خوانندگان باشد درآنصورت خواننده حادثات را ابچشم دیگری می بیند. همین که این چشمان عاریتی او راتنها بگذارد دیگر چیزی را در مورد به چشم خود دیده نمیتوانند.

هدف یگانه تاریخ که امروز یك اصول مثبت را بخودگرفته است اینست که بحدامکان واقعات گذشته طوریکه هستند همانطورثبت ونگاشته شوند وبه واقعات معنی بخشیدن وازروی آن حکم وقضاوت صادر کردن وظیفه یك تاریخ علمی نیست.»

رنان Renan میگوید: «تاریخ نیز یك علم است مانند، کیمیا، فیزیك بیالوجی و برای اینکه

تاریخ بدرستی فهمیده شده بتواند به تحقیقات وسطالعات عمیق ضرورت دارد.»طرفداران این نوع طرز افاده عقیده دارند که چون تاریخ یک علم است پس یک مورخ همیشه باید پابند اسناد ووثایق باشد وخودش نظر خود را درآن اشکار ننماید ورنه باطل است»

ب- طرز فنی افاده تاریخ :

در این طریقه هدف مورخ دریافت آن محرکات داخلی واسباب و علل واقعی است که در خود حادثات وجود دارند وتمام این حقایق را بیک اسلوب بلیغ وزیبا یکی بی دیگر مرتب وتصویر مینماید. مورخ اکثر از بیان واقعات بترتیب زمان وقوع آن ها شانه خالی میکند یعنی به کرونولوجی چند ان وقعی نمی گذارد .و تنها به بیان واقعات برجسته ودلچسپ می پردازد و احساسات وعواطف خود رانیز باآن می آمیزد . این نوع مورخین توصیه میکنند که مورخ باید تمام علل وپهلوهای یک حادثه را بسنجد ودریابد که این حادثه ازروی کدام علل و عوامل بوقوع پیوسته است وکدام علت میتوانست ازوقوع آن جلوگیری کند؟ وبالاخره برای رسیدن باین مقصد یک مورخ باید جامعه شناس زبان شناس ، و انسان شناس باشد.

این نوع مورخین نمی خواهند که خوانندهٔ خود را درپیچ وخم حوادث سرگردان بگذارند و برای دریافت علل واسباب حادثات ونتیجه گیری ، آنها را دچار زحمت سازند بلکه میخواهند که خوانندگان شان هر چیزیکه میخواهند بدانند ازمطالعه تاریخ شان دریابند.این مورخین میگویند : گرچه تاریخ یک علم باشد یا نباشد بازهم بحیث یک هنروفن قبول شده است ویامانند یک هنرخدمت میکند وعلاوه میکند که علوم مثبته محض استخوانهای خشک حقایق را تهیه میکنند و این تنها از برکت تصورات وجذبات هنرمند است که باین استخوانها زندگی وزیبائی می بخشد.»

وی.دی گاتی مینویسد: تاریخ ازدو جهت هم علم است وهم فن. از لحاظ جستجوی حقیقت یک علم است واز لحاظ ثبت وبیان حقیقت بصورت افسانه یک فن است و ما باین هردو پهلوی تاریخ ضرورت داریم .طوریکه آرزوداریم که واقعات گذشته رابصورت درست وسالم بدانیم همانطورهم آرزومندیم که واقعات گذشته رابصورت بسیار زیبا بشنویم ویابخوانیم وبیان حقیقت نیز ممکن است که بدون مبالغه ودروغ پردازی بصورت ذوقی و ادبی صورت بگیرد .

در نگارش این مضمون از منابع آتی استفاده شده است:

۱-(منطق) از حسن عالی یوجل ترجمهٔ پوهاند غلام حسن مجددی چاپ کابل ۱۳۲۵

۲-(اساسات تاریخ) از پوهاند فاروق اعتمادی گستتنر در پوهنځی ادبیات و علوم بشری ۱۳۳۷

۳-(د پښتو ادبیاتو تاریخ) لومړی توك، از پوهاند عبدالحی حبیبی، چاپ کابل، ۱۳۲۹

۴-(مجله حقوق) شماره های ۵-۶ سال ۱۳۳۶

۵-(مقدمه برفلسفه . . .) از والبر کولپه، ایران ۱۳۳۱ (ترجمه احمد آرام)

6—(Suggestion For The Teaching of History) by V.D. Ghate, India, 1955.

7—Understanding History, by Louis Gottschalk, U.S.A. 1965.

8—'The Nature And Stu dy of History, by, Henry Stale Commayer, U.S.A., 1966.

بت افسونگر

برده بت فسونگری از برمن قرار را
ازسرم عقل وهوش را ازکفم اختیار را

کرده اسیر رنگ وبو حلقه به حلقه، موبه مو
گیسوی تا بدار او این دل بیقرار را

حسن نظر فریب را اینهمه رنگ از کجا
یک دو نظر بخویش کن دورنگی غبار را

گر به سراغ اوروی باش زآرزو بری
از پس گرد کی توان کرد نظر سوار را

رفت بهار و وا نشد غنچهٔ آرزوی دل
سر زانفعال کش د یدهٔ انتظار را

زیر سپهر کی بود محفل عیش بی خطر
کرده به پای گلبنان تعبیه نیش خار را

بر سر راه دلستان دیده گرفته آسیان
کیست که تا کند بیان معنی انتظار را

صدقی نکته آفرین باد وجهان نمید هد
سوی زرین یار را خامه زرنگار را

م . ع . صدقی

پوهندوی گل رحمن حکیم

اهمیت تلقین در روانشناسی

روانشناسی مانند سایر علوم مورد استعمال عملی دارد که سال به سال رو به افزایش است. انسان براثر مشاهده خود وسایرین، اصول عملی ذیقیمتی برای طرز رفتار خود ودیگران بدست می آورد. لیکن این قبیل اطلاعات اختیاری است دارای اطمینان دقت ودرستی اطلاعاتی که با اسلوب وبر حسب تجربه بدست می آید، نمیباشد.

روش تجربی که از چند قرن پیشتر درعلوم فزیکی متداول گشت در اواخر قرن ۱۹ میلادی در مطالعات روانی نیز تاثیر کرده وراه یافته است: مثلاً تداوی های روحی وعصبی با معالجه مریضان دماغی وجسمی که در طبابت خدمتی مهم بدوش دارد همچنین ازاصول روانشناسی در حرفه و کار و امور تعلیمی وتربیتی استفاده اعظمی میشود، درین مقاله از اصل های روانی که در معالجه امراض روانی استفاده میشود بحث مینمائیم.

در طبابت علی الاکثر از دوطریقه در تداوی روحی وعصبی استفاده میشود، یکی تلقین ودوم روانکاوی. دراصطلاح لغت وعرف عام تلقین کردن دارای معنائی (القای فکر بدون متوجه ساختن) است. لیکن این معنی در تمام موارد تلقین طبی صدق نمیکند. درنتیجه ما تعریف زیر را درنظر میگیریم. تلقین عملی است که در اثر آن فکری وارد مغز میشود ومورد قبول واقع میگردد.

« هرفکر تلقین شده وقبول شده سعی میکند بعمل منجر گردد.» همان فکر ممکن است توسط شخص دیگری وارد مغز مریض شود که آنرا تلقین گوینده ویا مریض میتواند فکر سلامت خود را بخود تلقین کند.

تلقین بغیر ممکن است (۱)، درحال عادی بعمل آید یعنی موقعی که شخص بیدار است، لیکن درین صورت شخص در مقابل تلقین مقاومت میکند. بهمین علت اغلب به طریق دوم

۱ــ پل فولکیه، ترجمهٔ فضل الله حمیدی ــ خلاصه فلسفه روانشناسی ــ ۱۳۴۱

متوسل میشوند (۲) در حال خواب مصنوعی یا «خواب مقناطیسی» حالت تلقین پذیری در آن بحد اعلی وجوددارد ، بعمل آید .

تلقینی که شخص به خود میکند میتوان این عمل را تلقین به نفس نامید، امامعمولا شخص مریض رهنمائی احتیاج دارد که تلقینات لازم را به او بنماید . پس برای روشن ساختن موضوع و برای آنکه سابقه ذهنی بوجود آوریم به ذکر بعضی ازنظریات اززمان مسمرشروع بایدنمود، بعد از آن به متقدمین مکتب روانکاوی وسپس به عقاید فروید، ادلر بصورت مختصر می پردازیم .

درحدود سال ۱۷۰۶ ، عالمی اطریشی بنام «انتون مسمر» به نظریات پارسلوس علاقمند گردید. پارسلوس معتقد بود که نیروهای مقناطیسی ستارگان میتواند امراض بشر راشفا بخشد، مطابق به این نظریات مسمر بفکر افتاد که مقناطیسی راجهت شفاء بیماران بکاربرد. وبه زودی اعلام داشت که بدین وسیله موفق بشفای فلج، تشنج وغیره گردیده است. این روش تداوی بدست طبیبان فریب کار افتید وبه زودی بین مردم معرفی شدند. درنتیجه هیاتی که بنیامین فرانکلین ولاوازیه کیماد ان مشهور فرانسوی نیز عضویت آنرا داشتند مامور تحقیق وبررسی درباره روش مسمر گردیدند . بالاخره نتیجه گیری این هیأت چنین بود که شفای حاصل دراثر مقناطیس نبود بلکه دراثر قوه تخیل خود بیمار می باشد .عقایدونظریات مسمر تایك قرن بعدنیزشیوع داشت.

پنجاه سال بعدیك جراح انگلیسی بنام «جیمز برید» حالت جذبه یی راکه بعضی ازپیروان مسمر دربیمارتولید مینمودند، مورد مطالعه قرار داده به این نتیجه رسید که تاثیرات حاصله در مریض بعلت توقع وانتظار موجوددرمریض میباشد واصطلاح «خواب مقناطیسی» را بکار برد، کم کم دکتوران طبی به آن (تلقین) علاقمندگردیدند. متعاقبا دکتور فرانسوی بنام «امبروزاگست لیه بالت» درشهر نانسی به استفاده ازطریق تنویم شروع نمودو د رمورد هیستري که یك مریضی روحی همراه باعوارض بدنی مختلفی می باشد خواب مقناطیسی نتایج خوبی نشان داد. «هیپولیت برنهایم» یکی از همکاران (لیه بالت) پس از چندین سال تجربه وبکاربردن همینو تیزم اعلام داشت :که همه اشخاص را میتوان تنویم کرد. ولی این قابلیت در اشخاص متفاوت می باشد .

در اثنائی که لیه بالت درشهر نانسی مشغول بکار بردن تنویم بود «جین مارتین شارکو» تحقیقات خود را در شهر پاریس درمورد امراض روحی وعصبی شروع نمود، شارکو که بزرگترین عالم علم الاعصاب زمان خود بود اعتقاد داشت که هیستری علت فزیولوژیکی دارد .

شارکومکتب نانسی راکه لیه بالت رهبرآن بود به نظر شك وتردید مینگریست و گفت که

حالت هیپنوتیکی خود یکی از علایم و نشانهای هیستری است وتنها اشخاصی را که مستعد هیستری می باشند میتوان هیپنوتیزم نمود. شارکو خصوصیات هیستری را بدقت مطالعه نموده واظهار داشت که در طی هیپنوتیزم تغیراتی در سلسله اعصاب مشاهده میگردد ، وی همچنین اعلام داشت که نیروی ایمان واعتقاد بسیاری از امراض را شفاء می بخشد و چه بسی مریضا نی که در کنا را مکنه مقدس شفا یا فته اند .

نام شارکو وروش تداوی او که در شفاخانه او در پاریس رائج بود بسیاری از اطبا را جلب نمود واز میان آنها دو نفر پی یرژانه وزیگموند فروید برجسته تر بودند. ژانه دریافت که بیماران هستری در حالت خواب هیپنو تیزم قادر به یادآوری حوادث واتفاقاتی که در حال عادی مقدور شان نیست ، میباشد. بنا بران درحین خواب هیپنو تیز می مریض برخی حوادث گذشته وفراموش شده را که علت وریشه مخفی مریضی بود بخاطر میآورد. وژانه شروع به تلقین مریض مینمود وحادثه گذشته را بوجهی صحیح تعبیر می نمود وراه حل صحیحی پیشنهاد میداد وبدین طریق موفق به رفع عوارض مریض میگردید.

خلاصه عمل هیپنو تیزم که توسط ژانه ، برنهایم وغیره مورد استفاده قرار گرفته بود مریضان را شفاء بخشیده است اما بعد ازآن این طرز تا حدی متروك شد زیرا که فکر می شد که خطرناك و مضر می باشد. درحقیقت عمل هیپنو تیزم بتدریج حالت تلقین پذیری را توسعه میدهد ودرنتیجه اراده را زائل میکند .

اما روش تلقین امیل کوئه (۱۸۵۷ - ۱۹۲۶) مورد استفاده است. نامبرده مریضان خود را بتکرار اینگونه جملات وادار میساخت «حال من از هر حیث روز بروز بهتر میشود». واضح است که این طرز معالجه یك نوع آرامش روحی ایجاد ودر نتیجه اعمال حیاتی راتسهیل میکند . درعین حال این اصول آزادی شخص رانیز تأیید میکند .طریقه دوم استفاده از سایکو تراپی وروانکاوی است که آن هم به نحوی خاص به تلقین متکی می باشد .

موضوع روانکاوی بمنزله یك نوع علاج برای امراض عصبی است. درین نوع علاج مریض را از کیفیات روحی ندانسته یی که باعث زحمت اومیگردد مطلع میسازد (۱) ومهمترین نمایندهٔ مکتب

---

(۲) احمد اردو بادی، روانشناسی درمانی، ناشر: «کانون معرفت» سال طبع معلوم نیست .

(۱) پوهاند دوکتور سید بهاوالدین مجروح، دجبر او اختیار دیا لکتیك، پوهنځی اد بیات وعلوم بشری ۱۳۵۴ ، صفحه ۶۳-۷۳ .

روانکاوی داکتر زیگموند فروید اطریشی (۱) است. گرچه موضوع تحلیل روحی قبل از فروید نیز توسط شارکو ژانه وبرنهایم عملی شده است.

زیگموند فروید که به علم الاعصاب علاقه فراوان داشت درسال ۱۸۸۵ به پاریس رفت تا در تحت نظارت شارکو به مطالعات خود ادامه دهد. فروید در پاریس بکاربردن هیپنوتیزم را درمورد بیماران هستری فرا گرفت. وی پس از یکسال اقامت درپاریس به وین مراجعت نمود وسپس برای کسب اطلاعات بیشتری در باره هیپنوتیزم به شهر نانسی نزدلیه بالت وبرنهایم رفت وپس از مراجعت ازین سفر نیز فروید اعتقاد صحیحی نسبت به تاثیر قطعی هیپنوتیزم نیافت زیرا مشاهده میکرد که بعضی از مریضان هیپنوتیزم نمی شوند وبرخی دیگر نیز بوسیله هیپنو تیزم شفا نمی یابند، پس ازمدتی فروید بایکی از همقطاران خود بنام «ژوزف پروئر» که روش مکالمه بامریض راتغییر کرده بود، شروع به همکاری نمود اما بعداز آن که این دو دانشمند کتابی را درسال ۱۸۹۵ بنام «تحقیقات در باره هستری» چاپ نمودند یکدیگر را رها کردند وفروید بکار خود به تنهائی ادامه داد. فروید به مریضان خود میگفت که بر تختی دراز بکشند وهر چه بخاطر شان میرسد بیان نمایند این روش را «تداعی آزاد» نام نهاد وآنرا به مراتب بهتر و موثر از هیپنو تیزم میدانست. کشف شعور باطنی که روانکاوی فروید ناسی از آن است بقول ویلیام جمس «بزرگترین شخص توسعه دهنده علم روانشناسی در قرن ۱۹» نامیده میشود.

شعور باطن قسمت اعظم حیات نفسانی ماو گنجینه ایست که انگیزه ها وتمایلات بدوی ما را محتوي میباشد. اگر چه شعور باطن از صحنه شعور ظاهری خارج است ولی دایما نفوذ شدید و تاثیرات بسیار بر حیات نفسانی و روحی ما دارد. محرکها وانگیزه های ممنوعه که مخالف اخلاق و سنن است دایما سعی دارد که از شعور باطن به شعور ظاهری خود رابرساند. در نتیجه این تجلی وظهور با مخالفت مواجه شده و درآنجا آنچه را فروید عقده مینامد، تشکیل میدهد. عقده مذکور در زندگی جسمانی وروانی شخص تأثیر نامطلوبی ایجاد میکند واگر این عقده ها بوضع مناسبی حل نگردد به امراض هستری ونوروزها منتج خواهند شد. برای از بین بردن اختلالات مذکور بدوا باید علل آنها راشناخت. منظوراز روانکاوی کشف این علل است که به طرق مختلف صورت میگیرد.

---

(۱) این طریق تداوی اصلا ازطرف ابوعلی بن سینا مورد تطبیق قرار گرفت. طرزتداوی آن را وي در کتاب قانون ذکر میکند. (ر ک: قانون ابن سینا).

فروید عقیده دارد که در اثنای خواب «من Ego»(۱)در حالت استتار است می باشد . درین حال ممکن است ایده ها وامیال فشرده شده از شعور باطن به شعور ظاهر رخنه نماید و چون برخی ازاین امیال ممکن است احساسات منفی تنفر وشرم برانگیزد بنابران بصورت رمز یا سمبول به عرصه شعور ظاهر عرضه میشوند .

فروید بطور کلی عقیده دارد که رؤیا برای ارضای میل وآرزو صورت می پذیرد. رویا های تغیر شکل یافته که باعث ایجاد تنفر گردد حتما ریشه جنسی دارد ـ فروید عقیده داشت که میتوان امیال وآرزوهای نهفته ورانده شده در شعور باطن راتوسط تعبیر خوابها شناخت واز این جا رأی فروید درباره خواب و تعبیر خواب بوجود آمد.

روانکاران معتقد اندکه تعبیر رویا ها میتوانند روانکاو را درشناختن کشمکش ها وتضادهای درونی محتوی شعور باطنی مریض بسیار کمک نموده وپرده را از بسیاری مجهولات بر دارد .

برحسب نظریه فروید هرفرد تعبیر وروشی برای حل اختلاف وتباین بین امیال حیوانی بدوی خود ومواز ین ومنن عالم خارج در پیش میگیرد که (۲) تصعید یا اعتلای روحی یکی ازآنست وآن راهی است که شخص امیال و خواسته های بدوی و حیوانی خود را براهها ی مختلفی که مورد قبول اجتماع می باشد ، سوق میدهد مانند کار های حرفه ای ـ خدمات اجتماعی اشتغالات هنری ونیکوکاری . تذکر باید داد که این کارتا حدی مشکل بوده چه برای کسی پیدا کردن نبوغ علمی ، هنری یاسیاسی میسر نیست بنابران این معالجه ممکن است برای همگان موثر نباشد و علاجی که برای همگان موثر است . جبا ن کردن است . این روشی است که هرکس در هر موقعیتی و بـا هـر قدرتـی قـادر راست انجـام دهد و خود را از شرایط و عواقب احتمالی محرومیتها ، شکستها و توهین هادر امان بداردوان محرومیت یاشکست را بانوشتن یك کتاب یامقاله، موسیقی، هنر های زیبا و ورزش هاجبران کرد. تعکیس Projection روش دیگری است که شخص ـ امیال وآرزوها وحتی عیوبی راکه در وی موجود است بطور ناخود آگاه بدیگران نسبت میدهد.

---

(۱) پوهاند دوکتور سید بهاوالدین مجروح، دجبراو اختیار دیالکتك، پوهنځی ادبیات و علوم بشری دوهم چاپ ۱۳۵۳ صفحه ۶۲ ـ ۷۳

Calvins. Hall and Gardner lindzey, Theories of Personality. Jonn wiley and Sons. INC. New York, 1967.

(۲) داکتر بدیع زاده، روح و تن آدمی ۱۳۴۱ ، موسسه چاپ وانتشارات امیر کبیر صفحه ۳۹ ـ ۵۳

فروید نشان داد که همه افراد کم و بیش دارای عقده های جنسی زمان کودکی و پس زندگی هامیباشند. این عقده ها ی پس زدگی بوسیله اشخاص طبیعی بنحو شایسته حل وجواب گوئی شده است. «نوروز» وقتی عارض میشود که لیبدو بموضوعات جنسی کودکی مثل عشق بخود یا عشق به والدین باقی بماند ویا اینکه تعادل بین ایبد و (من Ego) و (مافوق Super Ego) از بین برود و اختلاف و کشمکش بزرگی دست دهد. بوسیله تداعی آزاد معالج موفق به شناختن کشمکش های درونی مریض میشود وزمانی بهبودی شروع میگردد که مریض تعبیر و تفسیر روانکاو را جع بمشکلات و کشمکش های خود درك نموده وقبول نماید.

الفرد ادلر موسس مکتب روانشناسی فردی در آغاز کار متخصص بیمار یهای چشم بود بعداً مشغول مطالعه علم الاعصاب گردید. در سال ۱۹۰۲ در اثر استماع سخنرانی فروید به روان کاوی علاقمند شد در سال ۱۹۰۷ ادلر کتاب خود را بنام «مطالعات در بارهٔ زبونی ها و نقص های عضوی» منتشر ساخت. در این کتاب وی رشته وزمینهٔ ارثی امراض را نشان داد و بیان داشت که چگونه در یك خانواده افراد مختلف به ناجوری های مشابه مبتلا میشوندو در مرحله دوم با ذکر شواهد نشان داد که چگونه نقص ضایعه و از بین رفتن یك عضو بوسیله رشد بیشتر عضو دیگر و مشابه آن جبران وتلافی میگردد.

عین همین حقیقت را که در باره اعضای بدن صادق است ادلر تعمیم داد و آنرا به همه مسایل های بشری کشانیده و نشان داد که آنهائی که در یك قسمت نارسائی و کمبود دارند ایشان میکوشند تا با موفقیت در موارد دیگری این نقص و کمبود را بپوشانند و تلافی وجبران نمایند. این نظریه ادلر بنام «عقده حقارت» خوانده شده است. ادلر همچنین عقیده داشت که محرکات اصلی بشر میل به توانائی، قدرت تسلط وبرتری است. علاوه براینها وی معتقد بود که تکامل شخصیت هر فرد در اثر احساس جامعه یعنی احساس گروهی و دسته جمعی از قبیل ملایمت، دوستی ورفاقت، دوست داشتن همسایگان و محبت بطور کلی انجام میگیرد. وی مانند فروید که کشمکش بین میل لذت طلبی لیبیدو غریزه فطری تهاجم وغریزه مرگ تشخیص میداد.

ادلر نیز بین میل به قدرت طلبی واحساس دسته جمعی کشمکش وتضادی میافت. فروید حالت عصبانی را در اثر کشمکش وتضاد بین دو غریزه و میل فوق الذکر میدانست. ادلر نیز همچنانکه گفته شد به دوعامل مختلف ودو کشش اعتقاد داشت. ولی وی حالات عصبانی را در اثر غلبه وتفوق یکی از این دو عامل میدانست.

درنتیجه اعتقاد داشت که برای معالجه میبایست کل وجود فرد و هدفی را که میخواهد

بدست آورد در نظر داشت و برای همین است که مکتب خود را نیز «روانشناسی فردی» نامید وی میخواست نیروی فرویدیسم را بکار برد

که تا حد ممکن در بهبودی مریضان خود بدست آورد وغالبا این نتائج را بدست می‌آورد ادلر به مریضان خود نشان میداد که ناراحتی انها تنها راه و طریقی برای بدست آوردن تفوق و برتری وتسلط بر اشخاص معین بوده‌است ومریض این راه وطریق را برای وصول به هدف ونظر خود بکار برده است. برخلاف فروید که تفسیر رفتار و کردار مریض را به تداعی آزاد وا میگذاشت و خود کلمه یی بیان نمیداشت .ادلر رفتار و کردار مریض‌را موردتعبیر وتفسیر قرار میداد و نشان میداد که غالب آن راه وروشی برای یافتن تسلط وبرتری ویا رفع حقارت و کمبود می‌باشد. ادلر به تعبیر رؤیا ها میپرداخت ولی وی بر عکس فروید رؤیاهارا انعطافهاي ضمیر نا آگاه و کوشش برای ارضاي امیال نمیدانست بلکه رؤیا هارا برای کشف طرح و نقشه زندگی مریض مورد استفاده قرار میداد و بالاخره ادلر به تجزیه و تحلیل خاطرات اولیه کودکی وخردسالی میپرداخت و بوسیله آنها طرح و نقش حیاتی را که شخص در سالیان بعدی تعقیب نموده است و آشکار مینمود . فروید در طول تجزیه و تحلیل روانی از خود عمل و گفتاری نشان نمیداد وتنها مانند ماما ئی فقط برای تخطر و تداعی خاطرات فشرده و سرکوب شده گذشته کمک می‌نمود. اما ادلر جدا اعتقاد داشت که برای معالجه «نوروز» میبایست همه راهها وروشهای گذشته مریض را اصلاح نمود ووی رابا ارتباطات صحیح تری با اجتماع خود پیوند داد وابکار را تعلیم ثانوی و مجدد میمنماید .

علاوه بر اینها ادلر بر خلاف فروید اهمیت کمتری بامور جنسی میداد و امور جنسی‌را نیز چیزی جز راه وطریقی براي یافتن غلبه وتسلط و تفوق نمیدانست.فروید سعی داشت که عواطف و احساسات مستور و مخفی‌را برای مریضان خود روشن‌نماید، درصورتیکه ادلر کوشش میکرد که هدف و غایت مریض را که اعمال ورفتار وی به آن‌منتهی‌میشود بدو بازشناساند و برای این کار «وحدت‌شخصیت» مریض را در نظر میداشت .

ادلردر تداوی روحی و تداویر نفسانی پیش از زنده نمودن خاطرات گذشته به تعبیر و تفسیر راههاي انتحابی مریض براي‌وصول به هدفهایش پرداخته وپس طرق و راههاي پسندیده تری را بوی پیشنهاد مینمود و موارد احساس حقارت وقدرت طلبی را توضیح داده و بیمار را برای احساس جمعی و گروهی بهتر یعنی برخورد با سایرین و اجتماع آماده میکرد . عقاید ادلر و مخصوصا توجه وی به (منظور و مقصود) رفتار واعمال مریض موردنظر بسیاری قرارگرفت و امروز نظریات ادلر رادراکثر ممالك جهان خصوصا امریکا

واروپا بکار میبرند. و انهارا پیروان روانشناسی فردي می نامند. ادلر درعین حال ازبزرگترین پیشروان تعلیم و تربیت بوده و اول کسی است که در کلینك خود به تداوی روحی کودکان و دانش آموزان پرداخت و نظریات اجتماعی وی دارای اهمیت فوق العاده میبا شد .

تکنیك و روشی را که مشاورین امروز در مشوره وادلر زگونی وتوصیهٔ استعمال میکنند همان روش تلقین وا صول های روانکاوی است، که بیشتر تحت تاثیر معتقدات فروید وادلر می باشد. کارل راجر که یکی از پیشوایان توصیهٔ واندرز است ازروشهای، فروید وادلر استفاده نموده، اما خصوصیات برجسته روش راجر «روش غیر مستقیم» و سادگی اصول و احتراز در اصطلاحات و نکات پیچیده فنی است. مقایسه نظریات راجربا فروید و ادلر به طوالت موضوع انجامیده ازگنجایش این مقاله بیرون است. ولی درختم موضوع تذکر باید داد که در زمان حاضر در روسیه تداوی امراض روانی بیشتر تحت تاثیر مستقیم آزمایشات پاولوف ونظریات وی است «تقویت تاثیرات مثبت و مفیداز طرق بکار بردن تلقین وهیپنوتزم » یکی از اصولهای تداوی روحی آنها به شمار میرود . (۱)

---

(۱) احمد ار دوبادی، روانشناسی درمانی ناشر : «کانون معرفت» سال طبع معلوم نیست

برون کن از سر نخوت هوا پرستی را

که چون حباب کند خانه ها خراب هوا

* * *

از بحر چون حباب تهی کاسه است حرص

قانع دهد چو آبله آب از سر اب چشم

* * *

ربوده است زمن شوق خاکبوس قرار

اگر چو موج زد ریا کرانه می طلبم

(صائب)

کتابهای تازه

نشر چندکتاب در بارۀ پیر هری و شهر هری

بمناسبت تذکار هزارمین سال تولد خواجه عبدالله انصاری هروی، وزارت اطلاعات و کلتور چند کتابی به چاپ رسانید که معرفی میشوند.

مقامات شیخ الاسلام

مقامات شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری هروی (۳۹۶-۴۸۱ ه‍) اثر مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی، تحشیه و تعلیق علی اصغر بشیر موسسه چاپ کتب بیهقی، بمناسبت مجلس بزرگداشت هزارمین سال تولد خواجه عبد الله انصاری هروی، ثور ۱۳۵۵. محل فروش: کتابفروشی ابن سینا، کابل

محتویات: تذکر وزارت اطلاعات و کلتور یک صفحه، پیش گفتار بناغلی علی اصغر بشیر دوصفحه، مقدمه چاپ اول بقلم دانشمند فقید برتانوی آربری چهار صفحه، مقدمه چاپ سابق بقلم استاد مرحوم فکری سلجوقی پنج صفحه، متن کتاب تاصفحه ۱۰۳، تعلیقات بناغلی بشیر تاصفحه ۱۵۵، فهرست نام اشخاص، فهرست نام کتاب، فهرست نام اماکن، تا اخیر کتاب صفحه ۱۸۲.

عنوان اصلی این رساله (مناقب شیخ الاسلام است، اما به نام (مقامات شیخ الاسلام) مشهور شده است.

چاپ این اثر مختصر مولانا جامی، از ضروریات عمده بود، زیرا نسخه منتشره مستشرق شناس فقید آربری شامل یک مجله چاپ اروپا بود، و نسخه منتشره مرحوم فکری سلجوقی در دسترس نمیشد. مساعی بناغلی علی اصغر بشیر، در مطالعه دقیقتر متن، وافزودن پاورقی ها قابل توجه است. قسمت خیلی مفید این کتاب، تعلیقات آن میباشد که در آن علاوه بر یاد داشت های دانشمند فقید آربری، و مرحوم فکری سلجوقی، یاد داشت های خود بناغلی بشیر نیز اضافه شده است فهرست های الفبایی اخیر کتاب برای محققان بی نهایت سودمند است.

چاپ این کتاب را، ازصمیم قلب تبریک میگوئیم، وامیدواریم بمرور ایام دیگر کتب مولانا جامی بچاپ برسد. ضمناً به توجه میرسانیم، که از نفحات الانس مولانا جامی، جز چاپ های ناقص وبدون فهرست های

الفبائی ،بدست نداریم . تهیهٔ چاپ انتقادی نفحات الانس با فهرست های الفبائی ، یکی از وظایف دانشمندان ما، میباشد ،تااینکه حق مولانا جامی هروی را اداکرده وبفرهنگ کشورخود خدمت مزیدی کرده باشیم .

سرگذشت پیر هرات

سرگذشت پیرهرات : خواجه عبدالله انصاری هروی (۳۹۶-۴۸۱ هـ) اثر سرژ بورکوی . ترجمه روان فرهادی ــ به مناسبت هزارمین سال تولد شیخ الاسلام ، موسسه نشر کتب بیهقی وزارت اطلاعات و کلتور- کابل ثور ۱۳۵۵-

محتویات: یکورق تذکر وزارت اطلاعات و کلتور، پنج صفحه مقدمه مترجم ، هشت صفحه آشنائی با مؤلف ،چهار صفحه مقدمه مولف، پنج صفحه درباره مدارك ومنابع، ۲۰۹ صفحه مجموع کتاب ، ۱۰ لوحه کرونولوژی بر سرگذشت پیرهرات، چهارخریطه جغرافیائی، رسالهٔ منضمه ،حاوی مقامات تاریخی هرات از روی سرگذشت پیرهرات بقلم مترجم کتاب از صفحه ۲۲۷ تا ۲۳۹ ،فهرست الفبائی گزیده نام ها با مراجعه به صفحات کتاب درشش صفحه،مراجعه به اثاردیگران دریك صفحه ،فهرست آثارپیر هرات وآثار منسوب دریك صفحه ،چهل وهشت فوتو ازمناظر هرات به ارتباط زندگی پیر هرات .

مهتمم چاپ: سخی دادفایز ــ محل فروش: ابن سینا کابل

ترجمه وچاپ این کتاب از ضروریات بود ، زیرا کتابی که تا کنون بدست داشتیم، یعنی زندگانی خواجه عبدالله انصاری هروی ،درسال ۱۳۴۱ بچاپ رسیده بود وا زان زمان تا کنون مؤلف کتاب استاد بورکوی مطالعات عمده درباره زندگانی خواجه عبدالله انصاری بعمل آورده بود که دریــن کتاب چاپ امسال درج شده است .

فصول این کتاب قابل توجه است :شهر هرات زادگاه عبدالله ص ۳۲ ، محیط خانواده عبدالله ص ۱۳ ، کودکی عبدالله ص ۴۰ ، نوجوانی عبدالله ص ۵۷ ، سفر نیشاپور ص ۶۸ ، در راه پختگی ص ۷۵ ، نخستین مسافرت به عزم حج واقامت بغداد ص ۸۵ ، دومین سفر به عزم حج و دیدار خرقانی ص ۹۰ ، آغاز استادی وارشاد ص ۱۰۱ ، روز های نوبادان ص ۱۰۵ ، سالهای تجزیهٔ شاهنشاهی غزنوی ص ۱۱۳ ، دوازده سال محنت ص ۱۲۸ ، غلبه وپیروزی ص ۱۳۸ ، پیکار با اهل بدعت ص ۱۴۸ ، براوج بزرگی ص ۱۶۲ ، سالهای واپسین ص ۱۸۳ ، درخاتمه کتاب ص ۲۰۳ تا ۲۰۹ .

چنانکه مطالعه میشود، درهمه این فصول، مطالب عمده در بارهٔ زندگانی خواجه عبد الله انصاری آمده است .

این کتاب نه تنها برای آشنائی با پیر هرات لازم است، بلکه برای محققان جوان ما که آرزومند نگارش آثار بر زندگانی بزرگان باشند ، رهبر سودمندیست .

ده لوحهٔ کرونو لوژی، که بعد از آخرین فصل کتاب آمده است قابل توجه است لوحه آخرین مصائب ومحنت های خواجه عبدالله انصاری را که در اثر کوششهای مخالفان موقتا تبعید شده بود با قید سنه ها وسن پیر هرات بحساب شمسی واضح میکند. نه لوحهٔ اولی مراحل مختلف زندگانی پیر هرات است، که در هرکدام، سنهٔ هجری قمری وسنه مسیحی شمسی، وسن خواجه بحساب قمری وسن بحساب شمسی، وسپس رویداد های زندگانی خواجه، وخدمات وی در راه علم وطریقت و رویداد های سیاسی زمان، بصورت لوحه های موازی آورده است. این نوع معرفی زندگانی بزرگان، در نوع خود قابل پیروی میباشد، و نشان میدهد که مؤلف برای تعیین رویداد های زندگانی خواجه، ووقایع زمان او مطالعات تاریخی دقیق ودامنه داری را بعمل آورده است.

اهمیت این طریق تحقیق، دران است که وقایع محیط، رویداد های زندگی، وبالاخره آثار را درچهار چوب زمان آن قرار میدهد، ومارا ازین خیال خام، که یك شخصیت (گرچه در هرات باشد) در نوجوانی، جوانی، ما حدی، وپیری عین فکرو شخصیت را دارد نجات میدهد، و منطق تحول زندگانی بزرگ مردی در طول سالیان میسازد.

چار خریطهٔ جغرافیائی تاریخی، که به کتاب اضافه شده است، ومقیاس آن یکی بعد دیگر، دقیق تر وبزرگتر میشود، برای مطالعهٔ تاریخی سودمند است. نقشهٔ صفحه ۲۲۶، که در آن قریه های حوالی هرات قدیم بخوبی دیده میشود، برای مطالعهٔ احوال هزار سال پیش کشور ویافتن مولد ویامحل زندگی بزرگان آنجا خدمت میکند، وبه سیاح امروزی موقع میدهد که باسانی به همان قریه ها ویامحل آن مسافرت کند.

ضمیمه که ازطرف مترجم کتاب، در بارهٔ مقامات تاریخی تحریر شده است، دارای چهار قسمت است: بزرگان پیش ازپیر هرات، زادگاه عبدالله، بزرگان عهد خواجه، استادان ومربیان او، دوستان پیر هرات، در پیر هرات، مخلصان پیر هرات پس از زمان وی.

عمدهٔ بیشتر این اطلاعات، از کتب تاریخی گرفته شده است وبکمک دستکی در مطالعات مرحوم فکری سلجوقی ودیگر معاصران است. باینصورت دارندهٔ کتاب تاحدی که به زندگانی پیر هرات مربوط است، از مراجعه به کتابخانه ها فارغ میگردد. تصاویری که در اخیر کتاب درج شده است مشحون از اطلاعات مفید است که بطور بصری به خواننده تقدیم میشود.

یکی از تقصیرات عمدهٔ این کتاب، کوتاه بودن فهرست الفبائی اخیر آن است. لازم بود این فهرست های الفبایی، راجع به اشخاص و امکنه وکتب وآثار، تفصیل بیشتر میداشت.

امیداست این کوتاهی در چاپ های بعد رفع شود.

اندیشه های پیر هرات

برخی از اندیشه های عرفانی خواجه عبدالله انصاری هروی (۳۹۶ — ۴۸۱ هـ) تالیف علی اصغر بشیر، بمناسبت مجلس بزرگداشت هزارمین سال تولد خواجه عبدالله انصاری هروی، موسسه بیهقی چاپ کتب، وزارت اطلاعات و کلتور — کابل ثور ۱۳۵۵؛

محل فروش: کتابفروشی ابن سینا. کابل.

محتویات: تذکر وزارت اطلاعات و کلتوریك صفحه، پیش گفتار بناغلی علی اصغر بشیر چهار صفحه، عنوان فصول دیگر: شیخ الاسلام، درجهان تصوف، تصوف چیست، صوفی، بیدار، توبه، پیرومرشد، پیران پیر هرات، توشه راه، پرهیز از غرور، ملامت، شریعت، محاسبه نفس، اداب صحبت، زهد، حجاب، استفاد ازوقت، توکل، رضا، عنایت، خوف ورجا، معرفت، محبت، حفظ اسرار، فنا، توحید، داصفحه ۳۹ منبع وماخذ یك صفحه، رهبر مطالعات علاقمندان طی یك فهرست مختصر یك صفحه، فهرست نام های اشخاص واماکن و نام های کتب پنج صفحه.

÷ — ÷

این کتاب مختصر، نتیجه سالها کنمد ید انصاری شناسی میباشد. مزیت مهم آن اینست که حتی کسانیکه درمطالعات عرفانی تخصص قبلی ندارند میتوانند با کمال آرزو مندی وبا توقع استفاده معنوی، این کتاب رابکشایند. وانرا سرتاپا بخوانند وآنگاه برای مطالعات، وتحقیق مزید در اثار خواجه آماده شوند.

باینهمه سادگی این کتاب بناغلی علی اصغر بشیر، درچندین جا، حاوی چنان اطلاعات سود مند است که دراکثر آثار دیگر بآسانی بدست نمی آید. تاجائیکه به ترتیب فصل ها ارتباط دارد، میتوانیم بگوئیم که آن بیشتر متکی بر طرز نگارش و تقدیم کتاب توسط مولف محترم میباشد. صورت صنف بندی ابواب وفصول مطالب عرفانی، چنانکه خواجه عبدالله انصاری هروی میآرد، از روی مدرجات منازل السایرین دانسته می شود. اما آشکاراست که مولف کتاب اندیشه های پیر هرات، خواسته است، بدون تحمیل دشواری های رساله های عرفانی برخواننده یك کتاب جالب و کوتاه برای خواننده امروز تقدیم نماید، ودرین مقصد خود به نیکوئی موفقیت یافته است.

گازرگاه

گازرگاه مدفن پیرهرات بقلم مرحوم فکری سلجوقی بمناسبت هزارمین سال ولادت شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری هروی انجمن تاریخ افغانستان وزارت اطلاعات وکلتور، ثور ۱۳۵۵

محتویات: مقدمه وزارت اطلاعات و کلتور یك صفحه مقدمهٔ طبع نخست بقلم مرحوم فکری سلجوقی سه صفحه، سر آغاز رساله از صفحه ۱ تا ۸ بنای آرامگاه پیر هرات از صفحه ۸ تا ۲۷، مزار پیر هرات از ۲۸ تا ۳۳

مدفن چند تن بزرگان در بیرون محوطه از ۴۳ تا ۵۰، سنگ هفت قلم تا صفحه ۵۳، قبور شاهان چنگیزی تا صفحه ۶۲، قبر امیر دوست محمد خان تا صفحه ۶۸.

مزارات بیرون صحن مزار تا صفحه ۷۲. تعلیق در باره چند مطلب بقلم میر عبد العلی شایق صفحه ۷۳.

* * *

چاپ مجدد این اثر عمده در حالیکه چاپ اول بکلی دستیاب نمیشد، امر ضروری بود که انجمن تاریخ باین مناسبت خجسته بان پرداخت چون این رساله جاگزین یك شماره مجله اریانا میگردد، بنا برین، نسخه های آن از یکسو برای مشترکین، وازجانب دیگر برای علاقمندان بصورت کتاب جداگانه عرضه میشود.

یقین است که استاد فکری، دانشمندی بود که نه تنها راه خود را در کتب وآثار قدیم سیافت و بر مطالب دقیق احاطه داشت، بلکه برای تحقیق علمی فرسخ ها را پیاده راه می پیمود و از محلات دیدن میکرد.

یکی از تصاویر عمده که درین کتاب درج شده است منظره دروپشان بحضور شیخ الاسلام است که از یک نسخهٔ خطی «حیرت الابرار» امیر علیشیر نوائی هروی استخراج شده است. و انتصاب آن به استاد کمال الدین بهزاد هروی ثقه بنظر میاید (اصل مینا تور رنگین است وسیاه وسفید عکاسی شده است) همچنین تصویر ایوان درگاه حیاط مزار پیر هرات ازجانب اندرون که در مقابل صفحهٔ ده نیز در پشتی آمده است، قابل توجه میباشد، زیرا از روی سفرنامهٔ نیدرمایر المانی گرفته شده و در سال ۱۹۱۵ عکاسی گردیده است. همچنین سقف خانهٔ زرنگار از روی رسالهٔ نیدرمایر است و تزئینات کاشی معرق عصر شاهرخ. دیگر تصاویر تازه بوده و در حوت سال ۱۳۰۴ توسط عکاس آژانس باختر گرفته شده است معنی گازرگاه بوا سطهٔ چشمهٔ که درا ن محل بود وگازران درا ن اقامت داشته و نیز برواتی مخفف کارزارگاه آمده است. نیکوئی آب گازرگاه معنی اول را بیشتر تائید میکند و مولانا عبدالرحمن جامی در بیت خود بهمان مطلب اشاره میکند:

گازرگهیست تربت او کابر مغفرت
در ساحتش سفید کند نامهٔ سیاه

صفحات این کتاب، دارای مطالب عمدهٔ تاریخی بوده ویکعده دشواری های تحقیق علاقمندان تاریخ وادب را رفع میکند.

امید است روزی کتاب «خیابان» اثر مرحوم فکری سلجوقی، که نسخه های آن هم دستیاب نمیشود، دو باره به چاپ برسد.

منازل السایرین

منازل السایرین خواجه عبدالله انصاری هروی (۳۹۶-۴۸۱ ه) متن عربی، بامقایسه به متن علل المقامات وکتاب صدمیدان ترجمهٔ

دری منازل السایرین وعلل المقامات ، وشرح کتاب از روی آثار پیر هرات از روان فرهادی به‌مناسبت هزاروسین سال تولدشیخ الاسلام ،نشریه موسسه نشرکتب بیهقی — وزارت اطلاعات وکلتور ـثور ۱۳۵۵ ،سه‌تم چاپ،سخی داد فایز. محتویات : مقدمهٔ وزارت اطلاعات و کلتور ، دو صفحه،پیش‌گفتار تاصفحهٔ هشتم دربیان تالیف منازل السایرین وتالیف صدمیدان ومعرفی رسالهٔ علل المقامات،وتذکر از کشف‌الاسرار (تفسیر خواجه عبد الله انصاری) ومناجات خواجه . تذکر دربارهٔ شرح های منازل السایرین و سوابق آن .مقدمهٔ صلاح الدین المنجد،در آغاز چاپ مصر یك صفحه .متن عربی کتاب بطور کامل ،که از روی چاپ مصر عکاسی وبطور آفسیت چاپ شده است . ترجمهٔ دری کتاب صفحه‌مقابل‌صفحه‌وسطر درمقابل سطر،مجموع متن عربی وترجمه دری ، تا صفحهٔ ۲۳۰ـ دوازده لوحه فوتوگرافی از روی نسخه های خطی عمده .سپس شرح منازل السایرین از روی‌آثار خواجه،یعنی برای هرباب‌بیان آیات قرآن کریم ازروی تفسیرخواجه‌عبدالله انصاری(کشف‌الاسرار) وبیان مطالب آن باب با اشاره به محتویات داخل کتاب ،وسپس باتقدیم— بخش‌صدمیدان دارای عین عنوان ویاعنوان نزدیك به آن ، و سپس فصل دارای عین عنوان درکتاب علل المقامات (متن عربی وترجمهٔ دری)، گفتار پیر طریقت ،نکات ومناجات مربوط به موضوع . شرح کتاب ازصفحهٔ ۲۳۳تا ۳۰۰را فراگرفته است .در اخیر،دربارهٔ نسخه های‌خطی منازل السایرین اطلاعات عمده داده شده است . در اخیر پنج ورق فهرست‌بخش هاوابواب‌آمده‌است.

مترجم کتاب حق بجانب است که درآغاز تذکر میدهد : کتاب منازل السایرین عمده‌ترین کتابیست که از خواجه عبدالله انصاری‌هروی بدست‌ما رسیده است .

متن عربی این کتاب باسانی‌دستیاب‌نمیشد. چاپ های سابق که یکجا با بعضی شرح های کتاب تهیه شده بود ،متکی‌بر نسخه های‌خطی قدیم نبود .متن عربی ، که درین چاپ‌ازروی آن عکاسی شده است عبارت از متن انتقادی مرتبهٔ استاد دبورکوی میباشد ،که بعد از تحقیقات مفصل ،از روی تقریباً چهل نسخهٔ خطی ،وبا استناد دقیق بر پنج نسخهٔ‌معتبرتهیه شده است .

ترجمهٔ دری متن ، خیلی ها متکی بر متن عربی میباشد، بحدی که خواننده را دعوت‌به خواندن متن عربی میکند .اینکه مترجم از سره نویسی وناب نگاری، در ترجمهٔ دری پرهیز کرده ،کار درستی بوده است زیرا نمیتوان در عوض متن عربی «منازل السایرین » یك متن دری نقد پیم کرد ، درحالیکه صد میدان را شاگردان از زبان خواجه نوشته اند . فایدهٔ این ترجمه محض آسان ساختن قرائت‌متن‌عربی منازل السایرین است .

قسمت شرح کتاب مزیت عمده دارد، وان اینکه فصل به فصل متکی بر سخنان شیخ الاسلام روی آثار دیگرش میباشد. اما تر جیح میدادیم که برای شرح هر بخش وباب ازتفسیر زین الدین ابوبکر خافی رحمه الله علیه نیز استفاده میشد که نسخهٔ منحصر بفردآن درگنجینهٔ کتب جار الله دراستانبول محفوظ است.

گرچه درچند جا به شرح های زین الدین خافی، ودیگر شرح ها از عبدالمعطی اسکندری، وعفیف الدین تلمسانی، وعبدالرزاق تاشانی، وشمس الدین تستری، ومحمد درگزینی، وابن القیم جوزیه، ومحمود فرکاوی،اشاره ها شده است، اما درج کردن متن کامل شرح زین الدین ابو بکر خافی هروی از همه مهمتر بود وامیداست درچاپ های آینده به نظر رسد ویا اینکه جداگانه چاپ شود.

توجه دقیق به قسمت دوم، یعنی شرح کتاب (ومقایسه آن به قسمت اول، یعنی متن عربی و ترجمهٔ دری) نشان میدهد، که عین دقت درتصحیح اغلاط چاپ، درقسمت دوم صورت نگرفته است. ومعلوم میشود، کهمترجم وگرد آورنده شرح کتاب عین دقت کار را هنگام تصحیح قسمت دوم کتاب یعنی شرح آن نداشته است وتوقع میرود درچاپ آیندهٔ این کوتاهی نیز جبران گردد. جای اطمینان است که در اصل ترجمهٔ منازل السایرین اغلاط طبع بحداقل است.

ترجمهٔ صفحه مقابل صفحه وسطرمقابل سطر و حتی کلمه مقابل کلمه قابل قدروبرای مطالعه کنندگان متن های عرفانی عربی، بی نهایت سودمند است، وبهرکس موقع میدهد انتقادات خودرا بر ترجمه فهرست کند،(و یقین است مترجم محترم،ازمطالعه این فهرست ها برای چاپ های اینده کتاب استفاده خواهد کرد).

در اخیر کتاب فهرست بخش هاوابواب منازل السایرین،بامقابله با بخش های مربوطهٔ صد میدان وسپس فهرست برعکس (یعنی میدان های صد میدان، با ذکر باب مربوط منازل السایرین وهمچنین، در اخیر، فهرست ابواب کتاب علل المقامات، باذکرباب مربوط منازل السایرین بااشاره به صفحات آمده است و کارخواننده را در هنگام مراجعات آسان میسازد.

باحسن استقبال از چاپ شدن این اثر عمدهٔ پیرهرات رحمه الله علیه، امیدواریم از ین کتاب درآینده، چاپ های مزید آن صورت گیرد، واین تذکرات، هنگام چاپ های آینده در نظر باشد. درحال حاضر، این چاپ اول کتاب را با این همه مزایا خدمت ارزشمندی تشخیص میدهیم

مناجات وگفتار پیر هرات

مناجات وگفتار پیر هرات، بکوشش محمد آصف فکرت، بمناسبت مجلس بزرگداشت هزارمین سال تولد خواجه عبد الله انصاري هروی (۳۹٦-۴۸۱ ھ)، از طرف موسسه طبع کتب بیهقی وزارت اطلاعات وکلتور-ثور ۱۳۵۵- محل فروش کتابفروشی ابن سینا.

محتویات: تذکر وزارت اطلاعات و کلتور، یک صفحه — پیش گفتار بقلم دکتور روان فرهادی چهار صفحه، یاد داشت مولف دو صفحه، بخش اول کتاب حاوی مناجات و گفتار پیر هرات اقتباس از کشف الاسرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری تا صفحهٔ ۸۸، اقتباس از طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری ازصفحه ۸۹ تاصفحه ۱۰۳، اقتباس از رسائل خواجه عبد الله انصاری تا صفحهٔ ۱۴۲، بخش دوم کتاب تحت عنوان «گفتار پیر طریقت» از کشف الاسرار تا صفحه ۲۰۲، از طبقات الصوفیه تاصفحه ۲۱۱، از رسایل خواجه تااخیر کتاب صفحهٔ ۲۱۵.

* * *

نشر این کتاب از ضرورت های عمده بود زیرا تاکنون بدست مطالعه کنندگان بجزالهی نامه و مناجات ستد اول که چند ورق مختصر میباشد وبارها چاپ شده است وجود نداشت درحالیکه،مناجات‌واندرزها و نکات پیر هرات درکتاب ثقهٔ تاریخی مانند طبقات الصوفیه وتفسیر خواجه عبدالله انصاری هروی، تالیف میبدی (بنام کشف الاسرار) وجود داشت. مساعی شاغلی محمد آصف فکرت، بعد از مطالعهٔ این همه آثار،واستخراج این کتاب زیبا ازآن،قابل قدر است. امید واریم این کتاب به مطالعه همه ارادتمندان پیرهرات برسد.

این کتاب یك گنجینه عرفان شرق وضمناً یاد شاهکار ادبی بزرگ‌مردی است که در ادب دری‌نقش ژرف داشته است.

یکی‌از کمبود های‌این کتاب ،نداشتن فهرست الفبائی مطالب‌وموضوعات در اخیر میباشد .چون مطالب عمدهٔ عرفان، از روی فهرست ابواب منازل‌السایرین ،نزد خواجه عبدالله‌انصاری تشخیص میشود ، بنا برین در چاپ آینده ،افزودن این فهرست الفبائی در اخیرجلد امکان‌پذیرمیباشد .

چون این کتاب مورد مطالعه اکثر خوانندگان غیر متخصص میباشد بنا برین بهتر خواهد بودبعضی صورت هاي قدیم تلفظ و تحریر(مانند«تا وان» بجای «تاوان») در حاشیه بیایدونه‌درمتن ،تابااین صورت ازیکسو خوانندهٔامروزی هنگام قرائت‌صعوبتی را روبرو نشود وازطرف دیگرمحقق بامراجعه‌به حاشیه بداند درنسخهٔ های‌قدیم خطی کلمه چگونه درج شده است .

یقین داریم ازاین کتاب، همه مخلصان ادب و عرفان استقبال نیکو خواهند کرد. وجز کتابخانهٔ هریك‌از ایشان خواهد بود .

الهی نامه

الهی نامهٔ پیر هرات (۳۹۶-۴۸۱ ه)، بمناسبت مجلس بزرگداشت هزارمین سال تولد خواجه عبد الله انصاری هروی به خط استاد محمدعلی عطار، حاوی‌سیزده لوحهٔ زنکوگرافی شده ، موسسه طبع کتب بیهقی ، ثور ۱۳۵۵ بهتمم چاپ عبد الرحمن صلح.

***

این رسالهٔ کوچک وزیبا، یک مجموعهٔ نفیس انواع مختلف نسخ ونستعلیق وشکست میباشد، که عینا عکاسی وبعضی رنگین تقدیم شده است. گرچه درچاپ هر صفحه رنگهای مختلف دیده نمیشود، وهر صفحه دارای یک یادو رنگ میباشد اما بطور سرجمع، برای علاقمندان خطخوش، و شاگردان تحصیل خوشنویسی، رسالهٔ سودمندیست باید ذکر کرد، بعضی صفحات، که اساساً بخط زرین نوشته شده، چون با سانی درعکس نمی آید در داخل این رساله تماماً خوانا نیامده است. اما بطور مجموعی، همه صفحات این کتاب ارزشمند ستودنی وشایسته تمجید است.

امید است کلیشه های آن بد قت محفوظ باشد، واگر درآینده چاپ میشد، بان یک صفحه زندگانی نامه استادمحمد علی عطار علاوه گردد.

برخی از کتیبه ها وسنگنبشته های هرات

برخی از کتیبه ها و سنگ نبشته های هرات به خط استاد محمد علی عطار، شرح و تبصره از رضا مایل، بمناسبت مجلس بزرگداشت هز ارمین سال تولد خواجه عبدالله انصاری هروی، موسسهٔ چاپ کتب بیهقی، ثور ۱۳۵۵ مهتمم چاپ، عبدالرحمن صلح.

محتویات: تذکر وزارت اطلاعات وکلتور یک صفحه، مقدمهٔ بناغلی رضا مایل تحت عنوان نقش کتیبه ها درپایداری فرهنگ تاصفحهٔ ۱ ۲، خطاطی از روی کتیبه های هرات حاوی ۲۷ لوحه، تصاویر هرات مربوط به زندگانی خو اجه عبدالله انصاری هر وی، تا اخیر کتاب.

تذکر: درهنگام چاپ پشتی متأسفانه اسم خطاط محترم، یعنی محمد علی عطار از چاپ افتاده است. وخواننده بعد از مطالعهٔ مقدمهٔ وزارت اطلاعات و کلتور وسپس در صفحه چهارم مقدمهٔ کتاب متوجه نام خطاط میشود. امید است این نصفیه در جایهای آینده رفع شود.

این کتاب نه تنها برای د ریا فت مطالب عمده در بارهٔ خو اجه عبدالله انصاری هروي بلکه بالعموم راجع به نفایس دورهٔ اسلامی هرات، مواد سود مندی رابه علاقمندان تقدیم میدارد.

مقدمهٔ بناغلی رضا مایل، حا وی شرح بیست وهفت لوحه ای میباشد که در کتاب زنکو گراف شده است. این شرح، بامراجعه بهآثار عمده تقدیم گردیده، ومطالب ارزشمندرا به خوا ننده تقد یم میدارد.

سپس درین کتاب، خطاطی های استادمحمدعلی عطار می آید، که مطابق آنچه بر سنگها در قرون تاریخی درج شده است، به خطهای گوناگون بوده، واز نظر فن خطا طی مقام عالی دارد.

این قسمت کتاب، که متن حقیقی آنمیباشد ازنظر تاریخ خط نگاری، وبرای مطالعه کنندگان شیوه های خوش خطی، ونیز کسانیکه آرزومند تحصیل خوشنویسی باشند، بی نهایت سودمندست

درین ضمن باید اشاره کرد، که نشر لوحه های نگاشتهٔ خطا طان بزرگ کشور، چون استاد

عزیزالدین وکیلی، استاد محمد علی عطار، و استاد سید داود الحسینی ودیگران بصورت رساله ها، یکی ازسود مند ترین اقد اما ت فر هنگی میباشد که باید بآن پرداخته شو د .

در حال حاضر، امید واریم وزارت اطلاعات وکلتور، استاد محمدعلی عطار را به تکمیل این رساله دعوت نماید، تا آنکه، دیگر سنگ نبشته های دورهٔ اسلامی هرات، بخط یک استاد چیره دست، شامل یک کتاب شود. ومانند «ریاض الالواح مزنه»، که یک منبع عمدهٔ معلومات تا ر یخی وخوشنو یسیست، محل استفاده بیاید. در حال حاضر ، این کتاب نفیس را به استاد محمدعلی عطار ومحمد ر ضا ما یل تبر یك میگو ئیم .

لغات زبان گفتاری هرات

لغات زبان گفتاری هرات، از محمد آصف فکرت، ناشر موسسه چاپ کتب بیهقی، وزارت اطلاعات وکلتور ثو ر ۱۳۵۵ .

محتویات : تذکر وزارت اطلاعات وکلتور یك صفحه ، پیش گفتار بقلم د کتور روان فرهادی سه صفحه ، یاد داشت مؤ لف دو صفحه، ا صل کتاب ، حاوی لغات زبان گفتاری هرات به تر تیب الفبا ۱۸۱ صفحه ، صورت تلفظ بعضی کلمات در اخیر کتا ب ۳ صفحه .

* * *

ا ین کتاب یك اثر خوب لهجه شناسی زبان های زنده میباشد که یکی ازشعبات مهم زبا ن شنا سیست . مؤ لف ، موفق گردیده است د رطی یك کتا ب لغاتـی را که مخصو ص زبا ن گفتاری هرات است، ودر دیگر نوا حی یکعدهٔ آنرا نمی شناسند ویا بعین معنی بکار نمی بر ندء جمع کند، وبیان هر کدام را با کلمات کوتاه وسودمند تقدیم دارد .

اکنون آنچه بعهدهٔ شاغلی محمدآصف ـ فکرت باقیست، نگاشتن دستور زبان گفتاری، هرات است. زیرا هرزبان گفتاری، دارای دستور میباشد، وبررسی دران ، مانند بررسی لغات ا ز نظر ز با ن شناسی ، فواید مختلف داشته ، وبطور خا ص در بارهٔ تاریخ تحول زبان ادبی اطلاعاتی ارزشمند عرضه میدا رد .

چنانکه درمقدمهٔ کتاب اظهار تو قع شده است ، امید میرود ، لهجه های مختلف ز بان های افغانستان طی چنین رساله ها محل تحقیق آمده ودستور های زبان گفتاری، ولغات زبان گفتا ری، از هرناحیهٔ کشور گرد آورده شده بچاپ برسد .

نگارندهٔ این کتاب ، خدمت دیگری بجاآورده است وآن نگاشتن نشانه «ك» (بین قوسین) در موار دی میبا شد که لغت د ر لهجهٔ گفتا ری کابل نیزموجوداست (والبته خواننده را د رآغازبا خبر داشته است که تفاوت های تلفظونا ز کی های معنی حتی در مورد این کلمات بین ز با ن های گفتاری هراتی وکابلی وجود دارد). ا ین اقدام نگارنده کار مقایسه راآ سان میسازد .

تحقیق در زبان های گفتاری، که طی قرن ها در کشور های مختلف جها ن، محروم از تو جه

دانشمندان بوده است، درحقیقت، التفات یک سند زندهٔ تاریخ فرهنگ است. زبان مردم، مانند یک نسخه خطی گرانبها وارزشمند ترین مطالب تاریخ را محفوظ میدارد، وچون تلفظ وآهنگ ادا نیز دران موجوداست، ازین جهت، برگراس ترین نسخه های خطی ادبی سرزمین ایاسی نیزدارد.

موفقیت های مزید بنا غلی محمد آصف بکرت را در تحقیقات آینده اش آرزو میند یم.

خواجه عبدالله انصاری(۳۹۶-۴۸۱ هـ)

خواجه عبدالله انصاری او دده مناجاتونه

او دده مناجاتونه-ژوند پیښی-کتاب پېژندنه-نفوتی او نمانځنی-(سه رساله در یک جلد)

۱-دژوند پېښی لیکونکی ځ رندوی عبدالله خدمتگار-

۲-دکتاب شود لیکونکی-حبیب الله رفیع

۳-دنفوتی او نمانځنی ژباړن-حبیب الله رفیع

دپښتو د پرمختیا او پهاو ر بنا آمریت داطلاعاتو او کلتوروزارت د۱۳۵۵ د ترزیهمه د عیان په اهتمام.

محتویات: مقدمه داطلاعات و کلتوردو صفحه، مقدمه پوهاند عبدالحی حبیبی سه صفحه، لومړنی خبری ازحبیب الله رفیع سه صفحه دخواجه عبدالله انصاری ژوند پېښی تاصفحهٔ ۲۴، دخواجه عبدالله انصاری کتابپېژند تاصفحهٔ ۶۰، دخواجه عبدالله انصاری دنفوتی او نمانځنی ترجمه(دوباره کتاب صفحه زده شده است) تاصفحه ۸۲.

۱-قسمت اول یعنی سرگذشت خواجه عبدالله انصاری هروی بقلم خیرندوی عبدالله خدمتگار حاوی معرفی هرات درزمان خواجه، دهیواد سیاسی حالات، مذهبی-علمی حالت مذهبی فکری وضع، زیږیدنه و کورنی و روکتوب، دځوانی دور نیشاپورته سفر، د حج په تکل، بغداد ته رسیدل دحج دپاره دوهم تکل د استادی او ارشاد مرحله، په نوباداران کی الس کاله ته ریس، لس کاله کړاو، رمحتگناو بربانیتوب، د سختو مبارزو دوره، دلورلوی په لور، څوکه، وروستی ګاونه، مزار، کورنی او اولاد، علمی دینی خدمت، تالیفات، ادیب او شاعر، ما خذونه.

این رساله خیرندوی عبدالله خدمتگار، بهترین خلاصهٔ همه آنچه پیدا شد که تاکنون در بارهٔ شیخ الاسلام بچاپ رسیده است. گرچه مندرجات این مندرجات حاوی خلاصهٔ مطالب گوناگون علمی میبا شد، اما خواننده هنگام خواندن آن هیچگونه ثقلت وفشار احساس نمیکند و با چهرهٔ پیر هرات به نیکوئی آشنا میشود.

۲-خواجه عبدالله انصاری کتاب پېژند: دحبیب الله رفیع په قلم، بناغلی رفیع نخست همه آثار خواجه را وآنچه به نام وی معروفست تحت ۳۶ عنوان مورد بحث میارد. ودربارهٔ هر کدام، اطلاعات سودمند میدهد. و با آن اثار که

انتساب آن به شیخ یقینی نیست اشاره میکند.

۳ـ قسمت سوم کتاب: دخواجه عبدالله انصاری نعونی او نما نخنی، ژباړن حبیب الله رفیع .

مترجم کتاب «صد پارچهٔ زیبا»، از زبان خواجه به زبان پشتو ترجمه کرده است. آنا نکه متن دری این مناجات شیخ الاسلام را بخاطر سپرده اند، بامطالعهٔ ترجمهٔ پشتوی آن درمی یابند، که مترجم محترم به یاری روحانیت پیر هرات علیه الرحمه شوق واستعداد قابل قدری را که مریدان ومخلصان نیکودل حاصل میکنند صاحب شده است ، وباینگونه زیبا ترین اثر ادبی وعرفانی گنجینهٔ سخنان گهربار رزبان پشتو تقدیم کرده است.

ما نشر این اثر را به پوهاند غلی رفیع و همه هموطنان تبریک میگوئیم .

قیمت وقت

این مثل در رما معروفست	که عملها بوقت موقوفست
حاصل عمر جز یکی دم نیست	وان دم از رنج وغم مسلم نیست
نفسی کز تو درگذشت آن رفت	از پی آن نفس بنوان رفت
کوش تاآن نفس کـ ه آید پس	نشود از تو فوت ای درویش
صرف کن آن نفس برای خدا	تـا شوی روشناس هر دو سرا

(سنایی ـ طریق التحقیق)

عطای نشان مینه پال درجه اول

بشاغلی محمدداود رئیس دولت وصدرا عظم ، نشان مینه پال درجه اول را برای پوهاند دکتور غلام صدیق محبی رئیس پوهنتون کابل مطابق به پیشنهاد وزارت معارف منظور نمودند .

رئیس پوهنتون تهران در پوهنتون کابل

دراثر دعوت پوهاند دکتور غلام صدیق محبی رئیس پوهنتون کابل ، بشاغلی دوکتور هوشنگ نهاوندی رئیس پوهنتون تهران برای باز دید از مؤسسات علمی وفرهنگی کشورما، روز دوشنبه ۲۰ اسد ۱۳۵۵ بکابل آمد .

با فتخار دکتور نهاوندی در روز مذکور ساعت سه ونیم بعد از ظهر مجلسی در تالار کتابخانه پوهنتون کابل دایر گردید که در آن یکعده زیاد از استادان پوهنتون کابل، بشاغلی داودی سفیر کبیر واعضای سفارت کبرای ایران در کابل اشتراک ورزیدند. درآن محفل پوهاند محبی پیرامون سیر تاریخی توسعه شعب علمی پوهنتون کابل وارتقاء سویه علمی درآن بیاناتی ایراد نمود .
و همچنان بشاغلی نهاوندی در بارهٔ پوهنتون تهران از زمان تاسیس آن تا کنون ایضاحات داد .

رئیسان پوهنتون های کابل وتهران درضمن بیانات شان بروابط دیرین فرهنگی وعلمی هر دو کشور اشاره نمودند .

درین محفل یکتعداد کتب از نشرات مختلفهٔ پوهنتون کابل ودیگر نشرات کشور برای پوهنتون تهران اهدا گردید. ونیزیك تعداد کتب از نشرات دانشگاه تهران به کتابخانه پوهنتون کابل اهدا شد .

بشاغلی دکتور هوشنگ نهاوندی وهمراهان حین مسافرت در افغانستان ازجاهای تاریخی و باستانی، بلخ ،غزنی وبامیان دیدن نمودند.

رئیس پوهنتون تهران وهمراهان بعد ازیك هفته مسافرت دوستانه در کشور ما روز اول سنبله ۱۳۵۵ به تهران بازگشتند .

درین سفر بشاغلی عزت نگهبان رئیس پوهنځی ادبیات وعلوم انسانی پوهنتون تهران وبشاغلی دکتور محمد رضا جلیلی رئیس موسسه مطالعات بین المللی آن پوهنتون نیز با بشاغلی دکتور نهاوندی همراه بودند .





پوهاند مجبی رئیس پوهنتون کابل حین ایراد بیانیه دیده می شود. وبه بناغلی دکتور هوشنگ نهاوندی رئیس پوهنتون تهران وهمراهان ، خیر مقدم میگوید .

در عکس از راست بچپ نشسته: شخص پنجم دکتورنهاوندی بیانیه رئیس پوهنتون کابل رااستماع مکند .

نشستگان در صف اول : پوهندوی دکتور ضامن علی معاون اداری پوهنتون ، پوهاند میر حسین شاه رئیس پوهنځی ادبیات وعلوم بشری، پوهاند عبدالعظیم ضیا ئی مشاور علمی پوهنتون، بناغلی حسین داودی سفیر کبیر شاهنشاهی ایران در کابل ، بناغلی دکتور نهاوندی . بناغلی عزت نگهبان رئیس پوهنځی ادبیات وعلوم انسانی پوهنتون تهران، بناغلی جلیلی رئیس ارتباط بین المللی پوهنتون تهران و پوهنوال عبدالسلام عظمی معاون علمی پوهنتون کابل ، دیده می شوند .

ترفیع رتبوی

بەسلسله ترفیعات سنویه‌ماموربن ازتاریخ ۶ ۲سرطان ۱۳۵۵ ، استادان آتی‌در پوهنځی ادبیات وعلوم بشری بیك رتبه ترفیع نایل گردیده اند .

۱ ـ پوهاند دکتور غلام فاروق اعتمادی از رتبه دوم برتبه اول
۲ ـ پوهاند عبدالشکور رشاد ،، ،، ،،
۳ ـ پوهندوی گل رحمن حکیم ،، چهارم برتبه سوم
۴ ـ پوهنوال غلام جیلانی عارض ،، پنجم به رتبهٔ چهارم
۵ ـ پوهنوال محمد افضل باکمل ،، پنجم برتبه چهارم
۶ ـ پوهندوی محمد افضل بنوال ،، ،، ،، ،،
۷ ـ پوهنیار عبدالغیاث نوبهار ،، ،، ،، ،،
۷ ـ پوهیالی محمد حسین یمین ،، ،، ،، ،،
۹ ـ پوهندوی سید سلطانشاه همام ،، ششم برتبهٔ پنجم
۱۰ ـ پوهنمل غلام جیلانی ولدښاغلی گدامحمد ،، ،، ،،
۱۱ ـ پوهنمل عبدالاحد دانش ،، ،، ،،
۱۲ ـ پوهنیار عبدالحمیدفیاض ،، ،، ،،
۱۳ ـ ښاغلی غلام علی ولدښاغلی غلام‌محمد ،، ،، ،،
۱۴ ـ ښاغلی خالد احمد بشیر ،، هفتم برتبه ششم
۱۵ ـ محترمه جمیله اسحق ،، ،، ،، ،،
۱۶ ـ محترمه ملیحه بنت ښاغلی میرزا محمد ،، ،، ،، ،،
۱۷ ـ ښاغلی فاروق فلاح ،، ،، ،، ،،
۱۸ ـ ښاغلی محمد کاظم بیمار ،، ،، ،، ،،
۱۹ ـ ښاغلی هدایت الله ولد ښاغلی محمد صدیق ،، ،، ،، ،،
۲۰ ـ محترمه نورپیکی خداداد ،، هشتم برتبه هفتم
۲۱ ـ ښاغلی عزیز احمد ولد ښاغلی نیك محمد ،، ،، ،، ،،
۲۲ ـ ښاغلی محمد مبارك ولدښاغلی سکندر ،، نهم برتبه هشتم
۲۳ ـ ښاغلی امیر محمد ولد ښاغلی مهمند ،، ،، ،، ،،
۲۴ ـ ښاغلی عبدالمجید ولدښاغلی عبدالملك ،، ،، ،، ،،

وهمچنان ښاغلی احمد شاه ولد ښاغلی احمد جان ماموړ تدریسی از رتبه نهم برتبه هشتم ترفیع کرده است .

اعطای مدال پوهنه

یکعده از استادان این پوهنځی نظر به سوابق خدمت باخذ مدال پوهنه نایل گردیده اند :

۱ـ محترمه پوهندوی ساجده کمال .
۲ـ پوهندوی محمد امیر کیفی
۳ـ پوهنمل زسریالی ولد بناغلی فیض محمد
۴ـ پوهنمل عبدالرسول امین
۵ـ پوهنیار بایزید هیلک
۶ـ پوهنیار حبیب‌الله حاج
۷ـ محترمه شفیقه .
۸ـ پوهیالی هدایت الله
۹ـ بناغلی عبد الاحد .

رفت و آمدها

اشتراك در کانگرس بین المللی علوم بشری

سی امین کانگرس بین المللی علوم بشری ، برای آسیا وافریقا ی شمالی، ازتاریخ ۱۲ تا ۱۸ اسد ۱۳۵۵ درمکسیکو دائر گردید .

دران کانگرس ، پوهاند دکتور سید بهاءالدین مجروح استاد پوهنځی ادبیات وعلوم بشری اشتراك نمود .

پوهاند مجروح که برای این منظور بتاریخ ۸ اسد ۱۳۵۵ عازم مکسیکو گردیده بود بتاریخ ۳۰ اسد بوطن باز گشت .

بوطن باز گشتند

بناغلی پوهنمل قیام الدین راعی استاد شعبه دري پوهنځی ادبیات وعلوم بشری که بتاریخ ۸ جوزای سال (۱۳۵۰) جهت ادامه تحصیلات عالی به ترکیه اعزام گردیده بود ، بعد از احراز درجه دکتوري بتاریخ ۲۲ سرطان ۱۳۵۵ بوطن بازگشت .

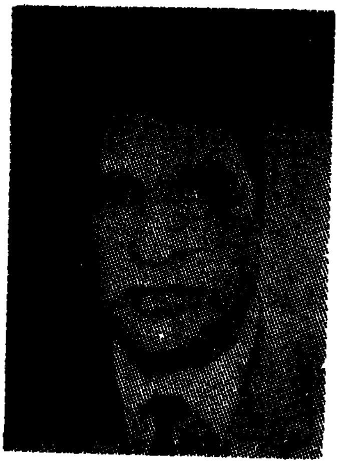
وهمچنان بناغلی محمد طاهر علمی عضو شعبه پښتو که بتاریخ ۲۲ اگست ۱۹۷۲ جهت ادامه تحصیلات عالی به اتحاد شوروی اعزام شده بود . بعد از اخذ ماستری بتاریخ ۹ ـ اسد ۱۳۵۵ بوطن باز گشت

مقرریهای جدید

حسب پیشنهاد ریاست پوهنځی ادبیات ومنظوري مقام ذیصلاح بناغلی محمد صابر استاد شعبه پښتو، بحیث مدیر تدریسی.

وبناغلی دکتور زیورالدین زیور عضو علمی شعبه پښتوی پوهنځی ادبیات و علوم بشری بحیث مدیر مسؤول مجله وږمه مقرر گردیده اند.

محترمه زرمینه بنت غلام دستگیر بعداز ختم تحصیلات درامریکا وبازگشت بوطن بحیث عضو علمی درین پوهنځی مقرر شده است .



ضایعهٔ المناك

پوهنوال محمدعظیم زایر که یکتن ازاستادان فعال وزحمتکش پوهنځی ادبیات وعلوم بشری بود دراثر مریضی که عاید حالش شده بود ، درابن سینا روغتون داعی اجل را لبیک گفت .

انالله وانا الیه راجعون .

سوانح مختصر مرحوم زایر

مرحوم محمد عظیم زایر درسال ۱۳۰۰ درکوهستان پابه عرصه وجود گذاشت. بعد از ختم تحصیل بتاریخ ۵ حوت ۱۳۲۵ بحیث معلم بخدمت معارف آغاز نمود .

دربرج اسد سال ۱۳۳۵ جهت تحصیلات به انگلستان اعزام گردید وبعد از دوسال بوطن باز گشت ـ

ازتاریخ ۱۵ حمل ۱۳۳۷ درریاست انکشاف دهات داخل وظیفه گردید والی اول میزان ۱۳۴۰ درشعبات مختلف آن موسسه اجرای وظیفه کرد .

بتاریخ اول میزان ۱۳۴۰ غرض تحصیلات عالی به امریکا اعزام گردید وپس از احراز درجه ماستری درماه جدی ۱۳۴۲ بوطن بازگشت وبه تاریخ اول عقرب ۱۳۴۳ باردیگر در همان موسسه بحیث مدیر عمومی عملیات دهات ایفای وظیفه کرد .

مرحوم از تاریخ اول عقرب ۱۳۴۳ بحیث عضو تدریسی درموسسه تعلیم وتربیه واز اول میزان ۱۳۴۰ بحیث عضوتدریسی پوهنځی تعلیم وتربیه وازحمل ۱۳۵۲ بحیث استاد در پوهنځی ادبیات وعلوم بشری خدمت نمود .

وبالاخره در سرطان ۱۳۵۵ بعمر پنجاویك سالگی فرمان یافت. خداوند بیامرزادش .

افتخارات:

مرحوم زایر ماموررتبه چهارم دولت در طول دوره های ماموریت خویش بالترتیب باخذ: یك ماهه وپانزده روزه معاش طور بخشش وباخذ مدال پوهنه ومدال رشتین نکلی افتخاریافته است.

مجلهٔ ادب

فوت مرحوم زایر راکه ازهمکاران قلمی این نامه بود ضایعه المناك میداندو از بارگاه ایزد متعال برای آن مرحوم اجر و برای بازماندگانش صبر میخواهد .

دوکتور سید مخدوم رهین

معمایی از دقیقی بلخی

در کتابخانهٔ دولتی مدراس (جنوب هندوستان) جنگی بنام «مجموعهٔ اشعار شعرای نامدار» جزء نسخ خطی موجود است که در ان معمایی نیز بنام دقیقی بلخی شاعر بزرگ روزگار سامانی آمده است. هنگامی که این عاجز کتاب دقیقی نامه را به چاپ سپردم از وجود این معما وآن جنگ بی‌خبر بودم. در جریان سیمینار بزرگداشت دقیقی بلخی در کابل دوست عزیز و دانشمند م جناب دکتور اظهر دهلوی استاد پوهنتون جواهر لعل نهرو معمای مذکور را که گویا در باب شراب است به من لطف کردند. چون آن وقت «دقیقی نامه» چاپ شده بود و باز جستی نبود معمای دقیقی را درین جا بچاپ سپردم:

نگویی تا چه چیز است ای برادر
بسی دیده تموز و تیر و آذر

ز باب ومادر است اصلش ولیکن
نزاید بچه چون او باب و مادر

گهی چون مرد باشد گاه چون زن
گهی دستار دارد گاه چادر

اگر در آب وآتش جاش سازی
نه آبش بشکند نی سوزد آذر

بجز در آب و آتش هر کجاهست
بهر شکلی برا ید تیز بنگر

fire the intruder's house. Riot.. The old master is explelled on the spot, on January 9, "he himself, his children and servants". Poushang. Unfortuntely, the theoligian has taken refuge three Uproar.,. With blood this time. Report to the vizir by the notables The answer takes two months before reaching Isphahan: Ansari (80 years!) and his inmates have to leave for Transoxiane. The small group goes in that direction, making a detour through Nishapour, in order not to pass by Herat. On the way, an order arrives to alter the itinerary, the exile will take place at Balkh. After a short stay instructions arrive, authorising Ansari to go to Merv-er Rud· it is the path of return! It takes place at the springtime of 1087, with a triumphal welcome. But it is the end: last dictations, accelerated rhythm. but in vain, to terminate the commentary of the Qoran before death comes. And the old master slept the sleep of death on Friday afternoon, March 8, 1089. It was raining when he was buried, the following day. at the Gazargah, where, in the bygone times, he liked to stroll along. in the midst of the tulips.

Attactive character, that of the "pir—e—Herat", whose abundance of documents allow us to follow the life step by step. "Monolithic" in a faith that was the motivation of his tenacious work, supplied the thread of his teaching., guided his spiritual evolution sustained his courage while going thrrough the polemics and persecutions of his adversaries. A man without any kind of compromise, that nothing nor anybody was ever able to stagger. Nothing nor anybody, except God from whom he accepted to "receive" the mystery in silence, fearing that by proclaiming it, he "would be two" with the Unique.

(Translated from French by Marcelle Paradis).

protector, scheik 'Ammou, leaves him in misery,[1] and he is too proud to let it being seen...

AFTER RAIN COMES SUN SHINE

After rain comes sunshine...Under the influence of his secretary Kondori Sultan Togril—Beg persecutes the Ash'arites, that Ansari, did not cease to cleave asunder. For eleven years, he lives in tranquility with an increas of his celebrity. His material improves, thanks to gifts. A professorial chair is granted to him at the great mosque. Important personages follow his courses and are amazed. But soon, the wind turns: The sultan dies; his son and successor Alp Arslan has arrested Konrori and replaces him by a vizir having genius, Nizam Al—Molk. This last revokes the measures taken against the Ash'arites and counts on them to have, in new universities, professors of his own. Ansari's opponents raise their head again, multiplying denunciations and roundups towards the authirities of the Empire. They partly fail, because what the vizir wants, is peace and good order, which as he sees it, surpass the advantages granted to the Ash'arites It is on account of the irritation of the minds that, in 1066, he calls for Ansari and commands him to go to Balkh Painful exile (on his arrival, the populace wants to stone him to death), but of a short duration. Before the end of the year, Ansari is authorised to go back to Herat.

LONG CAREER

And it is the glorious apogee of a long career. In 1070, at the age of 64, Ansari receives a roble of honour from the caliph of Baghada, under the proposition of Nizam al—Molk who, on account of the master's influence, deems it good to spare him and to load him with honours. His adversaries champ the bit, without appeasing their anger. The master is getting old: in 1081, his sight is nearly lost. However, his activity, encouraged by a new robe of honour from the Abbassid caliph, does not slow down. To his young disciples, he dictates his works, especially the famous Manazil—us—Sayerin, book of the steps of the itinerants towards God, to which is due his celebrity in the Arab world throughout the ages. It sanctions a long spiritual evolution where love has progressively given place to the Tawhid (recognition and proclamation of God's unicity by Himself "unicity of which he irradiates a fulguration in the inmost of the heart of His elects, group.")..

1086, LAST TRIAL;

A "theologian fond of philosophy" begins to teach at Herat. Ansari does not hide what he thinks of him...A group of his disciples' set on

"O Abdollah Ba Mansour! What a light God has deposited in your heart!" It will take him 40 years to understand about what Taqi was making an allusion.

At twenty, Ansari leaves for Nishapour in order to complete his studies After a year of intensive work, he returns to Herat, as an adult. At twenty—six and twenty—seven years of age, two unfortunate tentatives of pilgrimage to Mecca The first time, the caravan goes up to Baghdad. The second time it cannot go further than Rayy (Teheran) But on the way back, an upsetting encounter: Kharaqani, an old mystic who reads in his herat opening to his refection and to his life perspectives the scope of which will appear to him much later. 'Abdollah comes back to Herat with much enthusiasm He acquires disciples to whome he speaks mystic. Not for long! In the course of winter (beginning of 1034), he takes part in a meeting of seventy—two scheiks (spiritual masters) at Nobadhan An incident makes him doubt of his experience and of its interpretation by others. He escapes back to Herat. During ten years, he will teach only the deeds and saying of the Prophet.

GHAZNAVID EMPIRE

The Ghaznavid empire is overthrown little by little under the pressure of the Turcomans who appear at the borders. Sultan Mas'oud, refusing to listen to his counsellors, accumulates blunders, and goes on the spree. In May 1040, everything is in confusion. The Ghaznavids shall never be seen at Herat which will herefter have the Seldjoukids as masters. For Ansari begins a "black" period which will last twelve years. His enemies (although in different wayss all those who want to interprete the holy Koran instead of accepting it literaly), having accused him in vain in front of Masoud, think that their hour has come. An assembly of notables forbids his teaching. Having lost his credit, for two years he exiles himself at Shekiwan, where he works, assembling arguments against his opponents. At his return, in 1044 he is thirty-eight), begins to comment the holy Qoran. Endevour judged insufficient it is a fact that, the following year, he begins over, this time following the manner rich in excursus, of Ibn'Ammar, an eminent master of his adolescence. At his death, 45 years later, this commentary of holy Qoran had remained uncompleted 1046, new meeting of the notables. Ansari, incorrigible, will this time be exiled near Poushang and placed on in captivity. Five months of reflection..Upon his takes over again his commentary. Notes, taken by a disciple (The Book of the Hundred Grounds 1047-48) prove that his spiritual teaching is then polarised by the love of God "which comprises three dwellings; the first being rectitude, the middle one inebriation, the last annihilation", Difficult times! The death of an old

Khwadja Abdullah Ansari
of Herat (1006-1089)

By

Serge de Beaurecueil

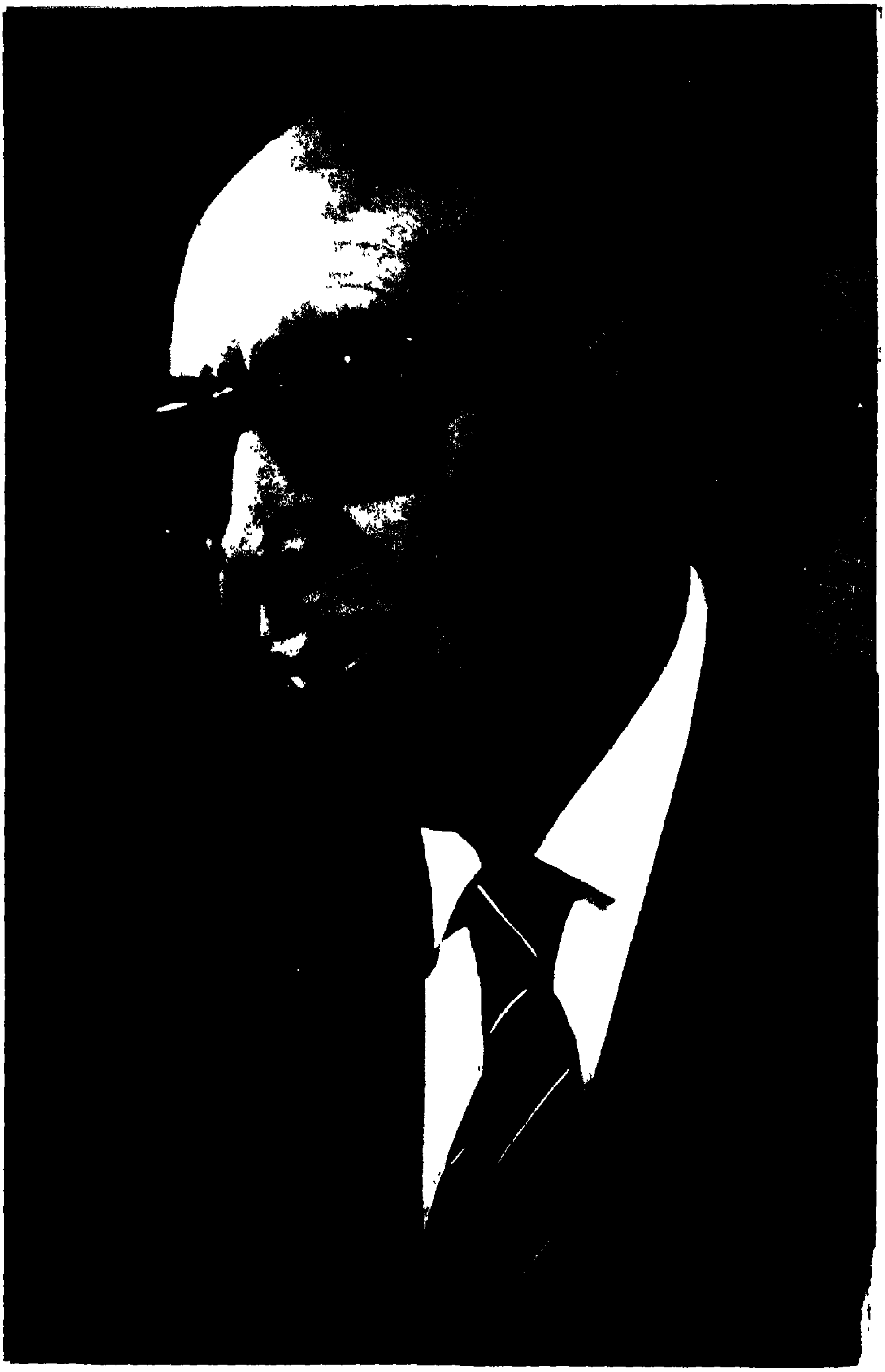
An inhabitant of Herat, feeling a strong affection for his native city and its "noble-hearted" inhabitants whose culture and sensitiveness but also the impetuous character he shares. An eleventh century man, so a man belonging to an agitated epoch, if ever, in the course of which empires collapse and arise and ideas clash with violence. In that environment, a tenacious student, and afterwards, a teacher in religious scinces, thoroughly engaged in the polemics of his time, altogether spirtually guiding his disciples. Very secondarily and almost in spite of himself, an author handling Dari and Arab with an equal easiness, in a concise and full of imagery style, proceeding by successive waves, according to the rhythms and assonances. Thus appears to us Khwadja 'Abdollah Ansari, of whom we celebrate the lunar millenary of birth (396—1396).

He was born on a night of spring time, of a profoundly religious father, shopkeeper at Qohandiz, the citadel of Herat. A genius child, he begins to attend school at the age of three. Soon after, it will be, during the fully employed days of which the schedule is well known, the study of the holy Koran (per day, six pages by heart), the scholar in letters, the deeds and saying of Prophet with their transmission chains, written unexpected departure of his father, abandoning boutique and family to under the dictation of two old and famous traditionists. A hard blow (the return to his spiritual masters of Balkh) does not interrupt his ardour. At the age of fourteen, his teachers admit him in their assemblies, as a successor, or else as an equal. A great encounter: that of Taqi Sidjistani;

عرض تبریک

انتخاب رهبر انقلاب وموسس جمهوریت
جناب غلی محمد داود را بحیث نخستین رئیس جمهور
افغانستان تبریک عرض میکنیم .
وترقی و تعالی روز افزون کشور را تحت قیادت و
رهبری خردمندانهٔ شان تمنا داریم .

(منسوبین پوهنځی ادبیات و علوم بشری)



ښاغلی محمد داود رهبر انقلاب ۲۶ سرطان ۱۳۵۲ ، اولین رئیس جمهورافغانستان

ادب

نشریهٔ سه ماهه پوهنځی ادبیات وعلوم بشری پوهنتون کابل .

سال بیست وچهارم　　شمارهٔ چهارم　　جدی ـحوت۱۳۵۵

نخستین جرگهٔ بزرگ ملی

واولین رئیس جمهور

افغانستان به پیروی سنتدیرین مردمی وبر روی پایه استوار دینی خویش که مشاوره را از مبانی متین امور خود می انگارد ، برای نخستین بار در دوره فرخندهٔ جمهــــوری نمایندگان خود را جهت اشتراك در امر سترگ ملی واحد تصا میـــم سودمند در بارهٔ وثیقهٔ مهم ملـــی انتخاب کرد واعز ام داشت وبتاریخ دهم دلو ۱۳۵۵ مجلس بزرگ وکبیر ملت دایر شد .

درین مجلس مهم ، قانون اساسی دولت جمهوری مشتمل بر یکصدوسی و شش ماده تصو یب گردید وبعد از توشیح ښاغلی محمد داود «نخستین رئیس جمهور افغانستان » نافذ شد. ښاغلی محمد داود بتاریخ ۲۵ دلو ۱۳۵۵ با اصرار و هلهلــه تمـــام نمایندگان مجلس کبیر باتفاق آراء بحیث اولین رئیس جمهور افغانستان برگزیده شدند .

رهبر انقلاب ۲٦ سرطان ۱۳۵۲ بحیث نخستین رئیس جمهور ساعت ده قبل ازظهر روز ۲٦ دلو ۱۳۵۵ در

محضر نمایندگان ملت حلف وفاداری یاد کردند .

باتوشیح نخستین قانون اساسی دولت جمهوری بتاریخ (۵) حوت ۱۳۵۵ ،حکومت عسکری پایان یافت وقانون اساسی نافذ گردید. بعد از ختم مراسم سوگند جمع کثیری از اهالی کشور ازمرکز وولایات در جاده ۲۶ سرطان ودیگر جاده های کابل براه افتاده همدیگر راشادمانه وخندان مبارکباد میگفتند .

• • •

رهبر انقلاب بناغلی محمد داود حین افتتاح لویه جرگه فرمودند

«این مرحلهٔ تاریخ بما حکم میکند که باید همه افراد ملت کلیه اختلافات ومنافع شخصی را از خود دورنموده وبرادر وار جهت منفعت بزرگ ملی حرکت نمایند .»

گویند :«سخن کز دل بر آید لاجرم بردل نشیند » ،رهبر انقلاب باآرزو های بزرگی که برای بیشبرد وارتقای کشور در دل دارند باکمال همدردی ومهربانی همگان را به «همکاری برادر وار »رهنمونی می نمایند .

مسلم است که هیچ جامعه یی بدون دست بهم دادن واتفاق واتحاد بجایی نمی رسد .ودر جامعه یی که همنوایی وجود نداشته باشد آنجا هرگز بهبود در امور بمشاهده نمی رسد وچنانکه مردم مامیگویند : «سنگ از سنگ دیگر برپای است» اتحاد رمز بزرگ کامکاری است .

اتحادی که برپایه هو شیاری وعلم ومنافع همگانی اسنوار باشد و هر فرد بکو شد که برای برا دران و هموطنان خود سودی برساند نه آنکه ازبرادر خود منفعتی کسب کندوتنها خودرا آسوده سازد .

رهبر انقلاب بناغلی محمد داود فرمودند :

«..تاریخ در حقیقت عبارت است از داستان ارتقای بشر از یک مرحله بمرحله دیگر بنا بر آن طبیعت، نیرو ،ظرفیت واستعداد بشر بحیث یك موجود تاریخی باطرحهای ثابت وساکن سازگار نیست وبشراصلا تحول پسند وار تقا پذیر است.»

ایشان در ین جا به رمزبسیارمهم زندگی انسانی اشاره کرده اند . زیرا (تحول)لفظاً نیز مرحله ارتقای موجود زنده را از یك حال به حال دیگر افاده می نماید ومفهوم آن بیشرفت است .

مفهوم زندگی آنست که مو جود زنده متحرك است وتحرك وزیست لازم همدیگر اند واگر انسان ثابت ولایتغیر بماند همچون سنگ وچوب

خشك خواهد بود وموجود زنــده همیشه تادمی که توان دارد دربهبود خود میکوشد .ملت های که رمـــز واقعی تحول را درك کرده اند شب وروز در کار اند وبالخصو ص در دنیای امروز که (سرعت)شا خص آن است ونمیتوان با حالت خمودو جمود بسر برد .واگر مابه این امر مهم ملتفت نباشیم بدان میما ندکه دیگران براسپان تکاور سوا رانــد ودر عرصه زندگی دوان دوان پویان اند وما میان اسپان سرکش پیا ده روان باشیم .

رهبر انقلاب «ادبار »و «بیملاقگی» راجداً محکوم کرده‌اند. واقعاً افرادی راکه روح زنده وقدرت بزرگ تصمیم پشتیبان باشد هیچگاه به ادبارنمی گرایند و«بیملاقگی »را در برابـــر مسایل حیاتی وملی گناه عظیـــم میشمارند .

ملت افغانستان در طول ادوار تاریخ هرگز در مسایل ملی خو یش بیملاقه ومدبر نبوده است .رو ح زنده ،شهامت وغیرت این مـــرد م همواره آنان را در امور ملی به جاو برده است حتی در برابر بزرگترین دشمن خویش اند کترین ادبـــاری نشان نداد ه‌اند .

ر هبـــر انقـــلا ب بناغلی محـــمد دا و د بعد از آنکـــه ازطرف لویه جرگه به حیث اولیـــن رئیس جمهور افغانستان برای شش سال انتخاب گردیدندچنین فرمودند:

« ...برای من وهمه کسانیکه به وطن خود محبت وعلاقه دارند جای خوشی وامیدواری است که شمـــا نمایندگا ن ملت در اولین لو یه‌جرگه دو لت جمهوری افغانستان برای غور برمسوده قانون اساسی افغانستان ومسایل مهم ملی تان باعلاقـــه و دلچسپی خاصی در یك فضای آزادو صمیمانه و با احساس بـرا دری و برابری سهم گرفتید وامروز تصمیم آخرین خود را به مردم افغانستـان ابلاغ نمودید . »

رئیس جمهور بناغلی محمد داود درین قسمت از بیا نیه شا ن به‌دو موقف بسیار حیاتی ومهم اشـــاره فرموده اند که : «فضـــای آزاد و صمیمانه »و «احساس بـــرادری و برابری »میباشد :

۱ــ فضای آزاد وصمیمانه : د ر مجامعیکه راجع به منافع ملـــی و سرنوشت کتله های بزرگ مردم‌و خط مشی حیاتی کشور مبا حثـــی صورت میگیرد اگر آزادی‌وصمیمیت حکمفر ما نبا شد شخص مسوولیت بزرگ تاریخی خود را ایفا نمی‌تواند

زیرا گفتنی های خود را که حاوی خواستهای اکثر مردم است در دل نگه میدارد ، جرات ابراز آنرا نمی داشته باشد واگر در مباحثا ت ملو صمیمیت ویکرنگی نباشد باز هم در هرگفته مناقشه بیهوده وسفسطه پدیدار میشود ودر نتیجه آنچــــه حاصل آید ناسود مند خواهد بود.

۲ــ احساس برادری وبرابری :

احساس برادری وبرابری میــا ن افرادی وجود میداشته باشد که از رشد ذهنی وتکامل فکری بر خوردار باشند .وبه فحوای :«آنچه را بـــه خود نپسندی به دیگران مپسند !» هرکس ضرر جامعه خود را ضـــرر خویش انگارد وسود مادی ومعنوی اهالی کشور خود را همچون نفـع شخصی خود بداند نه آنکه بگوید: مرا هست بطوفا زطوفا نچه بـــاك» یا «اگر دنیا را آب گرفت مرغا بی راچه باك !» پس در ینصورت‌هرکس بفکر خود می افتد وهرگز جا معه به نوایی نمی رسد .

بنابر آن وجود آن دوفکر عالی و درك آن ثمره بسیار مفیدی را درزاه تنظیم والتیام آلام دیرین مردم مـــا ببار خواهد آورد .

رئیس جمهور افغانستان پس از انتخــــا ب گفتند!

«خواهران وبرادران وهموطنا ن عزیز !در همین ساعت ثقلـــت و سنگینی این مسوولیت بزرگ راکه من احساس میکنم ممکن است کههیچ فرد شما نه‌تنها درك ننما یید بلکه تصور آن راهم کرده نتوانید .برای انجام این مسوولیت بزرگ وسنگین اتکای من به خدای بزرگتو توانـــا وبه معاونت‌وپشتیبانی قا طبه ملـت نجیب افغانستا ن به همکــــاری صادقانه وصمیمانه همکاران محترم من وهمه کارکنان ومو ظفین دو لـت افغانستان به هرسویه وهر مقام در هر جایی که هستند وبالا خره‌بـــه فداکاری ،ایثار واز خود گذری نیرو های انقلاب ملی ماوتمام فرزندا ن صدیق ووطن پرست ما خواهدبود.»

درك مسوولیت در تمام امـــور و شئون زندگی خواه فردی خــــواه اجتماعی آنقدر مهم ومو ثراست کــه همسان آن هیچ چیز رانسوان موازنه دانست .

مردان بز رگ نه تنها مسوولیت خود را درك کرده اند بلکه همیشه انسانان را به مسوولیت شان متوجه ساخته اند .سعدی گوید .

ابرو باد ومه وخورشید وفلك در کار اند

تاتو نانی بکف آری وبه غفلت نخوری

درك مسوولیت انسان را از بار گران ونتیجه نامسود مند غفلت مصون میدارد .واقعاً هرقدر وظیفه انسان بزرگ میشود به همان پیمانه مسوولیت نیز بزرگ تر میشود . یکی از رموز بس مهم پیشرفت جوامع همین درك مسوولیت است . انسانیکه باهمیت وظیفه ومسوولیت خود ملتفت گردید یقینا آنرا بوجه احسن ایفا میکند ومساهله وتهاون را در اجرای کار هرگز نمی پسندد.

مسوولیت دو جنبه دارد :فردی، اجتماعی .

درك مسوولیت فردی شخص را در امور مربوط به خودش مستقیم میسازد وهرکس به نوبه خود کاری که برایش سپرده شده بخو بی ایفا میکند .شناخت اندازۀ مسوو لیت فردی منوط به مقدار دانش واحساسی است که او از محیط وماحول خود بر داشته وبا تکرار رواستمرار در تعهد آن بشان مجبول گردیده و بالا خره برایش ملکه را سخه شده وشخص راپابند واستوار بار آورده است .

وچون فرد مسوولیت فردی خود راادراك نمود وظایف ووجایب خودرا درداخل اجتماع خویش نیز به خوبی درك می نماید وآنگاه خود را در برابرجامعه خویش ناگز یرمی یابد تاتعهدی راکه ازاجتماع خویش خواه ذهناً یا عملاً بر ذمه دارد ،بخو بی ایفا کند .

فی الحقیقه بزرگی معنوی شخص ازهمین نقطه آغاز میگردد کهمکلفیت خود را چه فردی ،چه اجتما عی به خوبی درك میکند .

رئیس جمهور بناغلی محمد داود چنانکه نبشته آمد درین گفته شان بحیث یك شخص وطندو ست وخدا پرست درك واقعی شانرا از بزرگی وظیفه سترگ ریاست جمهور ی به هموطنان گوشزد فرمودند واشاره کردند که همه وطندوستان وکسانی که آرزو ی پیشرفت وارتقای این کشور را دارند بایست باهمیت وظایف ومسوو لیت شان آگاهباشند ومستشعر گردند که :همچنانکه آنان به کار هاو تعهدا ت گذشتگان انگشت میگذارند وکسانی راکه در وظا یف ومسوو لیت خود فرو گذاشت روا داشته بودند مورد ملامت قرار می دهند ،اینان هم در برابر آیینه داوری جوانان واولاد آیندۀ وطن قرار می گیرند وتاریخ همگان را در کفه های

میزان سنجش خوب ونا خو ب می گذارد .

رئیس جمهور گفتند .

« برای من مسرت وافتخارحقیقی وقتی خواهد بود که بعد از طی شش سال دورهٔ خدمت باصداقت به وطن ومردم خود بازهم در چنین محفـــل ودر محضر نمایندگا ن ملـــــت افغانستان موفقانه وشرافتمندا نـه این امانتی را که بمن سپرده شده به خلف خود تسلیم نمایم .»

گفته اند :مردم همه کار ها را در قبال یکسان می بینند یعنی درمرحله آغاز ،کار در نظر همگی یکسا ن جلوه میکند مگر مردان خبیر وآگاه بانگاه دوربین وفکر دور اندیشـــــ خویش عواقب وآخر کار را ازآغاز آن درک میکنند .

رئیس جمهور بانگاه حقیقت نگر شان که کنه موضوع وافق واقعیت رانگریسته اند وژرفای مطلـــب و نتیجه عمل همان است که خاتمـــه اش نیکو بود .امر مسلم است که روشن بینی وبه آخر و نتیجه عمل متوجه ومترقب بودن انسانراملتفت ودقیق میسازد که در اعمـــال و اجراآ ت خود خیر جامعه ومردم رادر نظر گیرد وبه فحوای «الاعمال بـــا لنیات »بهره اعمالیکه جهت آسایش مردم باشد نیکو خواهد بود .

در وا قـــع فـــر مود هٔ رهبر انقـــلا ب نبـــا غلـــی محـــــمد داود که مفهوم عمیق ووسیعی دارد برای همه کار داران وموظفان دولت جمهوری رهنمونی بسیار ارزنده می باشد .تاهمگان بدین امر مستشعر گردند که برای هر مامور دولت خواه کوچك ،خوا ه بزرگ درختم دور هٔ ماموریت وظیفه ییکه بعهده دارد آنگا می خوشایند ومسرت بار خواهد بودکه وظیفه خود را به حسن صورت و صداقت وامانت داری ایفا کـــرده باشد .ووقتیکه آن وظیفه را به‌خلف خود تفویض می نماید از دوران کار خود رضامند وسر افراز ورستکار باشد ومردم از او خشنود باشند .

در آخر آرزو داریم نیا تـ نیـــك نباغلی محمد داود رئیس جمهـــور راهنما ورهبر پیشرفت های پیا پی این کشور شود ومردم افغانستـان درسایه تدابیر شان به‌خوشبختـــی های‌مستدام نایل آیند ،همانسان که آغاز جمهوریت برای کافه ملت مسرت بار بوده است دوا مش نوید بخش وسعادت نثار گردد .

والله ولی التوفیق وهوالمستعان

ش.ع. اکبر



ښاغلي محمد داؤد رئیس جمهور با اعضای کمیته عالي تدقیق مسودهٔ قانون اساسي، پس از تصویب قانون ازطرف لویه جرگه، در قصر ریاست جمهوري .



پوهاند دکتور غلام صدیق
محبی وزیر تعلیمات
عالی

پوهاند دوکتور محبی بحیث وزیر تعلیمات عالی مقررگردید

نظر به فرمان ښاغلی محمد داود رئیس جمهور بتاسی ازماده (۱۲۳) قانون اساسی دولت جمهوری افغانستان، اعضا حکومت تعیین گردیدند. ودر کابینه جدید، پوهاند دوکتور غلام صدیق محبی رئیس پوهنتون بحیث وزیر تعلیمات عالی مقرر شد .

• • •

خلص سوانح پوهاند دکتور محبی وزیر تعلیمات عالی

پوهاند محبی علاوه بر سه نشان، درسال ۱۳۵۵ به اخذ نشان افتخاری اولین لویه جرگه دولت جمهوری نایل گردیده است .

دکتور غلام صدیق محبی درسال ۱۳۳۱ باخانمی که ازخانواده دهقان بود ازدواج نمود وثمر آن ازدواج یك پسراست که فعلا مشغول تحصیلات عالی میباشد . واینك بقیه گزارش حیاة وتحصیلات ووظایف وافتخارات اش از آغاز زندگی تا کنون.

زادگاه :

پوهاند داکتر غلام صدیق محبی درماه میزان سال ۱۳۰۸ ه ش درولسوالی اندرولایت غزنی دریك فامیل دهقان بد نیا آمد .

سوابق تحصیلی

دروس ابتدائی خویش را ازسال ۱۳۱۸ الی ۱۳۲۳ درولسوالی اندرفراگرفت وتعلیمات متوسط وبکلوریای خود را ازسال ۱۳۲۴ الی ۱۳۲۹ در دارالمعلمین کابل به پایان رسانید. درسال ۱۳۳۰ شامل پوهنځی علوم پوهنتون کابل گرد ید ند _و درسال ۱۳۳۳ باخذ لیسانس ریاضی وفزیك نا یل آمد .

درسال ۱۳۳۶ جهت ادامه تحصیلات عالی به اتحاد شوروی اعزام گردیدندودرسال ۱۳۴۲ ازپوهنتون دولتی مسکو درجه دکتوری رادرفزیك هستوی بدست آور دند .

درسال ۱۳۵۰ حین سفر به اضلاع متحدهٔ امریکا از پوهنتون نبراسکا بدریافت دکتورای افتخاری در رشته ادارهٔ تعلیمات عالی نائل آمدند .

فعالیت های علمی

پوهاند دکتورمحبی بعداز فراغ ازپوهنځی علوم درلیسه های نجات (فعلالیسه امانی)-حبیبیه وپوهنځی های علوم -طب- فارمسی -پولی تخنیك ووترنری ازسال ۱۳۳۳ تا سال ۱۳۵۴ به تدریس فزیك وریاضی پرداخته است. درایام اشتغال درتدریس در داخل کشوروایام تحصیلات عالی درخارج وطن اثارمهم علمی راتالیف نموده اند . که تعداد آن بالغ به(۱۸) کتاب ورساله و مقاله می شود. ودرجرایدومجلات معتبر علمی افغانستان-اتحادشوروی وجاپان به نشر رسیده است.

ویکی ازآثارموصوف درکانکور پوهنتون دولتی مسکو به اخذ جایزه نایل گردیده است .

وظایف اداری

بناغلی دکتور محبی وزیر تعلیمات عالی درماموریت های رسمی ووظایف اداری خود عهده های آتی را ایفاء کرده است :

(بقیه در ص ۱۶۵)

پوهاند رحیم الهام

بحثی در باره فرهنگ

«قسمت دوم»

خصوصیت اکتسابی فرهنگ

گفتیم فرهنگ پدیدهٔ فطری وبیولوژیکی نیست ،بلکه آموخته میشود. در تعریفهایی که پیشتر درباره فرهنگ نقل کردیم جابه‌جا به خاصیت اکتسابی وآموزشی فرهنگ اشاره هایی شده است، ولی بسیاری از دانشمندان گفته اند که: گویا فرهنگ توسط آموزش اجتماعی ازیک نسل به نسل مابعد منتقل میشود وتنها روز (Rose)ادعا کرده است که: «فرهنگ... به صورت رمزی آموخته ومنتقل میشود .» هرچند نظریات روانشناسان دربارهٔ ماهیت عملیهٔ آموزش بسیار وگوناگون است ،درا ینجا به ذکر یك نمونه اکتفا میرود .

مارتن فرید درکتاب «تطورجامعهٔ سیاسی» (۱۸)ضمن تأیید نظریات کروبیرو کلوکون درباره نارسایی ونقص تعریفهای فرهنگ وبا استفاده ازنظریات جورج مور داك *وکلارك هل ** که آموزش راازلحاظ قرا ینی که دران صورت میگیرد به سه گونه به نامهای « آموزش اقتضایی»، «آموزش اجتماعی »و«آموزش رمزی»تقسیم کرده اند،معتقداست که آموزش اقتضایی،نظربه دونوع دیگرآن ،به حدی به کثرت صورت میگیرد که میتوان آنرا بازندگی مرادف دانست . این گونه آموزش را،به عقیده وی ،دراعتراضات ودرتمام اشکال زندگی حیوانی میتوان یافت،وعبارت از عملیه ییست که توسط آن موجودزنده یی واکنشی کرداری رابر اساس تجربه اختیار میکند یاتغییر میدهد. جانور بابرخوردبه کنشی نمونهٔ مکررا لوقوعی ازوا کنش راتاسیس مینماید ،طوری که بابرخورد

---

(18) Fried, Morton H., The Evolution of Political Society, An Essay on Political Anthropology, Ran-dom House, 1967, pp. 5-7.

* George P. Murdock ** Clark Hull.

با کنشهای مشابه به ابراز چنان واکنشهای مشابهی میپردازد که در صورت کثرت برخورد با آن کنشها واکنش گاهی شدید و گاهی خفیف میباشد. از مشخصات عمدهٔ چنین آموزش این است که میان کنش و واکنش چنان ارتباط فوری برقرار میگردد که ابراز واکنش مطلقاً از احتیاج مبرم شخصی جانور ناشی میشود و براساس آن نمونهٔ مکررالوقوعی از واکنش را تاسیس میکند. جانورانی که آموزش اقتضایی شان محدود باشد قادر به تفاهم نیستند و نه با آنها تفاهم صورت گرفته میتواند. آموزش اقتضایی ذاتاً چنان است که آموزنده تصور میکند تنها خودش موجود است و تنها خودش برای اوضاع واحوال خویش وقوف دارد، وحتمی است که چنین باشد. بنابراین ظرفیت چنین آموزش از برای زندگی اجتماعی صفر است. شاید جانوری، به این صورت، تعدادی از واکنشهای اکتسابی را در طول زندگی فرا گیرد، وبدون این که به دیگری منتقل شان سازد، با مرگش نابود شود.

آموزش اجتماعی، به نظر فرید، زمانی صورت میگیرد که یک جانور با درک جانور دیگری با کنشی برخورد کند و واکنشی نشان دهد، وآن واکنش را به حیث گنجینهٔ کرداری خود کسب نماید. در آموزش اجتماعی از برای حیات اجتماعی امکانات محدودی میسر است، ولی از این بابت بر آموزش اقتضایی رجحانات فراوان دارد. در چنین آموزش جانوران مستعد ذخیره کردن واکنشهای فراگرفته در برابر کنشهایی هستند که هنوز به آن برخورد نکرده باشند. امکانات تفاهم نیز، مگر به ندرت، موجود است وشاید برخی از واکنشهای فرا گرفته را تا آستانهٔ نسلی دیگر برسانند. آموزش اجتماعی، همچنان، سهمی در ایجاد انواع خاصی از کردار متقابل اجتماعی و انتقال اطلاعات توسط تجمع زود گذر یا نیمه دایمی نفوس میداشته باشد.

هیچ موجود زنده یی تنها بر آموزش اجتماعی متکی نتوانند بود. تمام جانورانی که به طور اجتماعی میآموزند به صورت اقتضایی نیز میآموزند، انسان از جملهٔ جانداری است که هم به صورت اجتماعی وهم به طور اقتضایی میآموزد. اما انسان یگانه جاندا ری است که به طور رمزی نیز میآموزد.

مساله دشوار در آموزش رمزی ترک دادن اقتضای اصلی است. در آموزش اقتضایی جاندار آموزنده با کنشی اقتضایی برخورد وابراز واکنش میکند. در آموزش اجتماعی، جاندار آموزنده جاندار دیگری را درک، با کنش بر خورد وابراز واکنش میکند. در آموزش رمزی اقتضای کنش وجود نمیدارد، بلکه توسط چیزی دیگری نمودار میگردد: توسط رمز. شاید رمز متشکل از کردار نموداری مختلفی باشد، اما بسیاری از رمزها بالنسبه بسیط ویا یگانه های بسیار فشردهٔ اصلهای خود میباشند.

فروید تأکید میکند که آموزش رمزی، در نتیجه امکانات نامتناهی را از برای تجمع وحیات اجتماعی فراهم میکند؛ چنانکه شکوه ها بر سر هم انبا شته و معادله های جدید به صورت رمزها بدون کمترین ضیاع وقت و صرف نیرو ساخته شده میتوانند. کردار عمومی یک نسل به این صورت تشکیل مییابد و تا حد زیادی، کردار نسل مابعد را تعیین و مواد خام آنرا، جدا از مشخصات نژادی و بیولوژیکی آن، مهیا میسازد. هر چند چیزی مشابه به این در آموزش اجتماعی واقع میشود، مگر تفاوت بین این دوگونه آموزش به قدری زیاد است که دو نوع کاملاً متفاوت را تشکیل میدهند.

فروید با چنین تشریحی از اقسام آموزش، ادعا میکند که میتوان فرهنگ را به حیث کنشهای میثاقی سلوک که اصلاً با آموزش رمزی کسب میگردد تعریف نمود.

فروید در این تعریف کلمهٔ «اصلاً» را قصداً گنجانیده است، زیرا چنان که خودگوید، در فرهنگ مثلاً هر فراوانی از آموزش اجتماعی وجود میدارد، مانند صنایع سنگی دوره های کهن که با آموزش اجتماعی به نسلهای مابعد منتقل گردید. کلیهٔ فرهنگهای معاصر مشحون از اجزا و عناصر آموزش اجتماعی هستند، اما هر چند آموزش اجتماعی سهم عمده یی در انتقال فرهنگ دارد، بازهم از اتکای اصلی فرهنگ بر نظام آموزش رمزی نمیکاهد.

اهمیت اساسی فرهنگ نیز از جهت اکتسابی و مشترک بودن آن است: کودک بسا چیزها را از والدین، از خویشاوندان، از دوستان والدین، از همسالان و همبازیهای خود، و در واقع تقریباً از تمام مردمی میآموزد که با آنان مراوده و تماس بدارد. آموزش اجتماعی تا هنگام بلوغ، و پس درطول حیات، ادامه مییابد، اما قسمت اعظم توقعات وخواستهای اجتماعی تا سن بیستساله گی تکمیل میشود .

فرهنگ به خاطر خصوصیت اکتسابی واشتراکی آن «میراث اجتماعی» دانسته شده است. این اصطلاح خصوصیت تاریخی فرهنگ و این واقعیت را که فرهنگ تحول میکند و انکشاف مییابد، نمودار میسازد.

٥ــ فرهنگ و جامعه:

فرهنگ پدیدهٔ فردی نیست، اجتماعی است. هر فرهنگی، همواره، توسط یک گروه اجتماعی تشکیل ونگهداری میشود. فرد به تشکیل فرهنگ قادر نیست. هم چنان فرد به تنهایی نمیتواند ممثل تمام مظاهر فرهنگ جامعهٔ خود باشد. تمثیل تمام مظاهر فرهنگی یک جامعه، توسط تمام مردم، به صورت دسته جمعی صورت میگیرد.

هر چند فرهنگ پدیدهٔ اجتماعیست، مگر فرهنگ و جامعه دو چیز جداگانه، به هم مربوط و متکی بیکدیگر است. فرهنگ توسط جامعهٔ انسانی تشکیل میشود، یعنی هرگاه جامعهٔ انسانی نباشد فرهنگ به وجود نمیآید.

پیشتر گفتیم که فرهنگ پدیده یی اجتماعیست، مگر با جامعه یکی نیست.

هرسکوویتس این دورا به این گونه از هم جدامیسازد: «فرهنگ راه و رسم زنده گانی مردم است، در حالیکه جامعه گرد هم آمدن منظم افراد یست که از ان راه و رسم در زنده گی پیروی میکنند. به عبارات ساده تر جامعه از مردم ساخته میشود وشیوهٔ کردار مردم فرهنگ شان است.»(۱۹)

همو در ایضاح تفاوت فرهنگ و جامعه میافزاید که جامعه عبارت از مجموعهٔ چنان واقعیتهای اجتماعیست که در بعد ارتباطها و دسته بندی اجتماعی تحقق مییابد، در حالیکه فرهنگ همان مجموعه را در بعد عمل نمودار میسازد. معهذا سوال اساسی این است که آیا انسان را به حیث حیوان اجتماعی از انسان به حیث موجود دارای فرهنگ میتوان جدا دانست؟ آیا ممکن است کردار اجتماعی را از کردار فرهنگی مجزا کرد؟ هدف غایی در مطالعهٔ انسان، در واقع خود انسان است، نه مفکوره ها و مؤسسات و نه حتی اشیای مادی یکه انسان میسازد. مفکوره ها و مؤسسات و اشیای مادی ساخته انسان به علتی مطالعه میشوند که واقعیت و ماهیت انسان را نمودار میسازند.

هرسکوویتس معتقد است که تنها انسان حیوان اجتماعی نیست، بلکه در جهان بیولوژیکی جانداران دیگری نیز به صورت دسته جمعی باهم زنده گی میکنند. اما، به استثنای موارد محدودی که تشخیص آن هم مبهم است، انسان یگانه موجود با فرهنگ است. هرگاه این واقعیت درک گردد که انسان از لحاظ زنده گی اجتماعی با جانداران دیگر وجه اشتراک دارد، اما تنها انسان موجود با فرهنگ است، تفاوت فی مابین جامعه و فرهنگ به وضاحت آشکار میگردد. معهذا هم چنان که جامعه و فرهنگ را از هم متفاوت میدانیم، نباید ارتباط متقابل آنها را با یکدیگر نادیده بگیریم. کروبیر در این باره گوید: «فرهنگها مولود اجتماعی انسانی هستند که تحت تأثیر فرهنگهای منتقل شده از جوامع کهنتر عمل میکنند.»(۲۰)

وی با استناد به سخنی که نقل کردیم چنین نتیجه میگیرد که جامعه و فرهنگ متمم یکدیگر و به سان دو صفحهٔ یک ورق کاغذ اند. هر فرهنگ مشخص به یک جامعه مشخص متعلق است.

---

(19) Herskovits, MelvilleJ., Man And His Works, Alferd A. Knopf, 1967, p. 316.

(20) Kroeber, Anthropology, P. 269.

٦- فرهنگ و فرد:

جامعه شناسان و بشر شناسان به اتفاق همنظر اند که زندگی انسان دسته جمعی و اجتماعیست. انسانها نه جدا از اعضای گروه خود زندگی میکنند و نه از برای حل معضلات زندگی به جستجوی راههای حل انفرادی میپردازند، بلکه باهم یک جا بسر میبرند و از برای زیستن شیوهٔ مشترک، یعنی فرهنگ مشترکی دارند که موجودیت و بقای دسته جمعی آنها را تنظیم و آنانرا از برای تطابق به ماحول و نظارت و تسلط بر نیروهای طبیعت آماده میسازد. هر چند جامعه از ارتباطهای افرادی تشکیل میشود که باهم یک جا بسر میبرند، ولی هستند کسانی که فردرا محصول جامعه و فرهنگش میدانند (۲۱). نوزاد انسانی به هنگام تولد، چنانکه پیشتر هم گفته است، جز انعکاسات خود بخودی از قبیل گرفتن، مکیدن، چشم زدن و امثال آن، فاقد سلوک ارثی منظم و مکررالوقوع میباشد. البته وی واجد استعداد آموزش احتیاجات و عکس العملهایی هست که به عضویت انسانیش وابسته گی دارد: گرسنه میشود وغذا میخواهد، تشنه میشود ونوشیدنی میخواهد و بالقوه آمادهٔ ابراز عواطفی از قبیل قهر، ترس، عشق ونفرت میباشد. اما مظاهر بیولوژیکی و استعدادهای فردی تنهـا با تجربـه هایی انکشاف میکند کـه از محیط اجتماعی کسب میشود. کودک از کسانی که درآغاز به حیث نوزاد ازوی مراقبت میکنند، و سپس در بزرگسالی از دیگران، اعتیادات، تلقیات، اعتیادات وارزشهای فرهنگش را کسب میکند ونحوهٔ تکافوی مایحتاج خودرا به شیوه یی که مورد قبول جامعه باشد وبه نهجی که با موقفش در جامعه مناسبت بدارد فرا میگیرد. تمام این مظاهر روانی سرانجام به صورت ساختمانی تنظیم میشود که غالباً به نام شخصیت یاد میشود. ساختمان شخصیت ونیز بسیاری از اجزای تشکیل دهندهٔ آن، از قبیل اعتیادات، تلقیات، معتقدات وارزشها هر چند اساساً برتهدابهای فیزیولوجیکی بنا میابد، بیشتر از فرهنگ توسط روابط اجتماعی نشأت میکند.

۷- عناصر متشکلهٔ فرهنگ:

فرهنگ به حیث پدیده یی اجتماعی اجزای تشکیل دهنده یی دارد که به نام عناصر سازندهٔ فرهنگ یا مظاهر فرهنگی یاد میشوند. این مظاهر غالباً به سه دستهٔ بزرگ تقسیم میشوند:

اول ـ مؤسسات، یعنی قوانین یا معیارهایی که از سلوک انسانی نظارت میکند.

دوم ـ مفکوره‌ها، یعنی دانشها ومعتقدات گوناگون دینی، فلسفی، علمی، تاریخی، سوسیولوژیکی وامثال آن،

(21) Chinoy, Ely, Society, p. 49.

سوم ـ تولیدات مادی یا مصنوعات که انسان میسازد و درطول دوره‌ها به اجتماعی از آنها کار میگیرد.

اینکه هنا صرسه‌گانهٔ فرهنگ بااندک تفصیل شرح میشود.

اول ـ مؤسسات اجتماعی: مؤسسات عبارت ازآن معیارهای مشترک و مکررالوقوع است که اوضاع مناسب و مطلوب کردار یا روابط شایسته وقانونی اجتماعی را نظارت میکند(۲۲). این گونه معایير واصول تمام جنبه‌های حیات اجتماعی را احتوا میکند: دریکجا همه چه چیزها به چه گونه‌خورده میشود. جامه چه سان پوشیده میشود، دربرابر دیگران چه گونه واکنش ابراز میگردد. از کودکان وسالمندان چه سان سرپرستی میشود. زنان درحضور مردان ومردان درحضور زنان چه گونه رفتار میکنند. آرایش به کدام شیوه صورت میگیرد. البته دریک جامعه همه گونه کردارو رفتار به قانون واصول ومعایير پذیرفته شده مطابق نمیباشد وقوانین و اصول ورسوم ومعایير پنهانی یا آشکارا به گونه بی میشکنند، اما قسمت اعظم کردارورفتار افراد عموماً ممثل نوعی از معیار پذیرفته شده میباشد که آنرا ازدیگران میآموزد و یا دیگران دران ابازاست.

تعریف مؤسسه، بهسان تعریف فرهنگ، به‌گونه‌گون صورت آمده است. دانشمندان پیشین درتعریف مؤسسه نه تنها معاییر مکررالوقوع، بلکه دسته‌ها وسازمانهای اجتماعی را نیز شامل میکردند ومثلاً میگفتند که مؤسسه عبارت است از مفهوم (مفکوره‌ها، نظریات، معتقدات وعقیده‌ها) وسازمان. سازمان عبارت از چوکات یا وسیله یا صرف چندتن کماشته گانی هستند که باروابط مشخص وروش معینی از برای همکاری متقابل تنظیم شده باشد. سازمان از مفهوم مؤسسه حمایت میکند وسایل تحمیل آنرا به نفع افراد جامعه میسر میگرداند. دراین تعریف مؤسسه معیارها وگروه هردو شاملند. اکثریت جامعه شناسان معتقد ندکه باید اصطلاح «مؤسسه» تنها در مورد نمونه‌های کردار پذیرفته شده به کار برود وازبرای جنبهٔ سازمانی وافرادگروه اصطلاحات دیگری مستعمل گردد.

بعضی از دانشمندان تنها معایير خاص وقوانین را مؤسسه نگویند بلکه این اصطلاح را در موردمجموع معایير به هم مربوط، یعنی از برای چنان «نظام معیاری» به کار میبرند که بر محور کدام نوع فعالیت انسانی، یا کدام مشکل بزرگ اجتماعی از قبیل ساختن مسکن، تربیت کودک یا حفظ نظم ونسق بنا یافته باشد.

معیارهای اجتماعی یکه مؤسسه نامیده میشوند به «اصول ونسی» و اخلاقیات منقسم

(22) Chinoy, Ely, Socie ty, P. 5.

میگردد. اصول ولسی طرز اجرای امور میثاق عمر اگویند که مطلوب و منه سپهیداشته میشوند، اما بر حتمیت رعایت آن اصرار نمیشود. افرادی که از این اصول سر پیچی نمایند به نظر لاابالی یا صرف چنان انسانان غیر عادی دیده میشوند که امور پذیرفته جامعه را نمی پذیرند.

اصول اخلاقی: معیار ها و تامساتی را گویند که دارای شدت تاکید اخلاقی باشند. رعایت از این معیار ها به دقت تمام نظارت میشود، سرپیچی از آنها به ممانعت اخلاقی گروه و مجازات تخلف کننده منجر میگردد. رعایت اصول اخلاقی از برای سعادت جامعه ضروری دانسته میشود.

رسوم و قوانین: جنبهٔ دیگر مؤسسه را تشکیل میدهد. رسوم عبارت از کردارهاییست که در یک جامعه از روزگاران کهن رایج باشد و علی التدریج به حیث سلوک مناسب قبول شده باشد. رسوم نوع اجرای امور روزمره، انجام مراسم دینی، تفریحات، بازیها، طرز های جنگیدن و مجموع آداب معاشرت را که رشته های روابط اجتماعی را استوار نگهمیدارد احتوا میکند. رسوم به صورت عنعنی پذیرفته شده میباشند و به نیروی آرای جامعه نظارت و حفاظت میشوند.

اما قوانین اصولی است که از طرف قدرتهای سیاسی وضع و توسط دولت تطبیق میشود. ممکن است قوانین واجد یا فاقد جنبه های عنعنی باشند. قوانین مولود مشخص جوامع پیچیده ییست که نظامهای سیاسی پیشرفته داشته باشند. در جوامع بسیط که فاقد مؤسسات سیاسی مشخص باشند، و منابع قدرت سیاسی شان شناخته شده نباشد، قانون هیچ وجود نمیدارد، یا اگر وجود بدارد، اشکال بسیار بسیط و ابتدایی میدارد. کردار چنین جوامع بسیط توسط رسوم تنظیم میگردد، اصول جدید به صورت رسمی وضع نمیگردد، بلکه غالباً به تدریج به میان میاید و تطبیق آن به اشخاص معینی که در دستگاه شناخته شدهٔ حکومتی کار کنند سپرده نمیشود.

رسوم و قوانین در بعض موارد با اصول ولسی و معاییر اخلاقی متداخل است. قسمتی از رسوم خصوصیت پذیرفته شدهٔ اصول اخلاقی را داشته میباشند و قسمی کما بیش بشکل قرارداد های پذیرفته شده را میدارند. به همین گونه بعض قوانین بر اصول استوار اخلاقی مبتنی میباشند، و بعض دیگر کدام پایهٔ اخلاقی نمیدارند و صرف براساس نظریات خاص پذیرفته شده مورد تطبیق قرارداده میشوند.

بسیاری از مقررات اجرایی واداری درنوع دوم شامل میباشد.

مفاهیم رسوم و قوانین تمام اشکال معیار های اجتماعی را احتوا میکند. این معیار ها عبارت از مؤسساتیست که هرچند بظاهر با رسوم و قوانین متداخل مینمایند، مگر اصلا در هیچ یک از دسته ها شامل نیستند.

دوجملة بعضی ازاصولی که سلوک انسانی رانظارت میکند معیار های سود وغیض، مراسم دینی، رعایت احساسات وطن پرستی وبه جای آوردن مراسم حوادث مهم و انام میتوان برد .در همین اصول قوانین علمی نیزشامل است که نه خصوصیت عنعنی دارد ونه ازطرف قانونگزار ان وضع شده است، بلکه صرف از جانب دانشمندان براساس تعقل وتجربه ساخته شده میبا شند .

مؤسسات، بااشکال بسیار وگو ناگون، وظیفه درستی کرداروتنظیم سلوک رابه عهده دارند. انسانها به جهتی واجد چنین معیارها ی مکتسب و مشترک هستند که میخواهند کر دارشان یك سان یاکم ازکم شبیه یك د یگر باشد .

مفکوره ها : معتقدات وارزشها

عنصردوم سازندهٔ فرهنگ مفکوره هاست که سلسلهٔ وسیعی ازمظاهر اجتماعی را احتوامیکند. مقصوداز مفکوره ها همان سلسلهٔ معتقدات است که آدمیزادگان درباب اشیای ذیل میدارند: درباب خویش ،دربارهٔ جهان اجتماعی وبیولوژیکی وفیزیکی زیستگاه خود ،در بارهٔ ارتباطهای متقابل همهٔ این مظاهر باجامعه وطبیعت، دربارهٔ تمام اشیای دیگر وقدرتها یی که خود شان کشف یا قبول یاایجادمیکنند.

همچنین مفکورها برمجموعهٔ دانشها ،اطلاعات ومعتقداتی دلالت میکند که محصول مشاهدات وتجربیات انسان باشد. مانند :فولکلور ،داستانهای شفاهی ، ضرب المثلها، عقاید دینی ، ما بعد، فلسفه، امورعملی و آنچه دربدل اجرای کار یا عملی انتخاب میشود .

ارزشها: آدمیزاده گا ن علاوه بر معتقدات ،ارزشهایی را نیز مشترکان کسب میکنند که با آن زندگی میکنند. درمجموعهٔ ارزشها تمام معیارهاوارمانهایی نیز شامل است که اهداف انسانهارا تعیین میکند ودرپرتو آنها مشی کردارخود رامیشناسد وآنهارا اساس قضاوت دربارهٔ خویشتن ودیگران میداند، ازقبیل : پیروزی، خردمندی، عزت، جرات، وطنپرستی، وفاداری، ومؤثریت. این ارزشها اصول معین عمل نیستند، بلکه چنان تصورات عمومیی هستند که انسان آنها را جزء وجود خودمیداند و در برابر آنها احساسات شدیدنشان میدهد وهمچنین براساس آنها درموردمردم، اشیا، حوادث واوضاع نظر مشترک رد وقبول، وقضاوت خوب وبد ،مطلوبیت وعدم مطلوبیت اظهار مینما ید .

اصطلاح «ارزش» گا هی به جای اصل قضاوت مشترک، در مورد اشیا وحالاتی نیز به کار میرود که خوب ،شایسته، مطلوب و گرانبها دانسته شوند، ازقبیل پول، زیورات ، پیروزی، قدرت، شهرت وغیره . ازین لحاظ ارزشها به قضاوتهای انسان ارتباط میگیرند، اماعین قضاوت نیستند. به علت همین تفاوت بین قضاوتها وارزشهاست که حالت شعوری هرفرد درباب تمایلات ،دلچسپیها، واکنشهای ذهنی، اشیا وروابط اشیا تفا وت میدارد. پس امکان دارد که ارزشها در نز د انسان اشیای مطلوب و گزیده

معتقدات یا مؤسسات ونیز فرهنگ مادی (اشیای مادی) باشد. ممکن است نظری را که انسان دربارهٔ عقیده، یاانسان، یا جامعه ابراز میکند به حدی نیرومند وشدید باشد که شکل ارزش را اتخاذ کند. گاهی آدمیزادهگان در مورد معتقدات دینی، یا کدام نظریهٔ علمی، یاایدیالوژی خاص چنان علاقه او اصرار به خرج میدهد که آنها را از اقتدار وثروت مادی برتر میداند. به همین گونه مؤسسات نیز درنظر انسان ارزش عظیم حاصل میکند، واشیای مادی یکه محصول ابتکارات خود انسان میباشد حیثیت منبع محبت یا نفرت، مطلوبیت یا عدم مطلوبیت، یا توقع وحسد راحاصل میکند.

این که انسان باید دربارهٔ ثروت خود، ودربارهٔ قوانین خود ودربارهٔ رسوم، مفکوره ها، حتی دربارهٔ نفس خود و افراد دیگرهٔ تفاوت کند، ممکن است درگز ینش آنها به حیث موارد بحث اجتماعی سرباز زنند. هرگاه برعین این مظاهر از دیدگاه دیگری نظر افگنده شود مثلاً به حیث وسایل تولید، یا به حیث قوانین نظارت برسلوک، یا به حیث معتقداتی که انسان را باطبیعت ویا جامعه آشنا میسازد، یا براین همه مظاهر به حیث اشیای با ارزش، درهمهٔ این موارد باید از نظر علمی کار گرفته شود و بر فرهنگهای جوامع گوناگون تفاوت بد به عمل نیاید، بلکه باید ازاین گوناگونی وتفاوتهای فرهنگی از برای وسعت نظر ودرک واقعیتهای اجتماعی به حیث مواد کار گرفته شود. باداشتن چنین نظر امکان درک و تحلیل بسیاری از مسایل پیچیده میسر میگردد.

سوم : فرهنگ مادی

تعریف و تحلیل جزء سوم تشکیل دهندهٔ فرهنگ، یعنی فرهنگ مادی، نسبت به دوجزء دیگر آسانتر مینماید، فرهنگ مادی چیزهای مادی یرا احتوا میکند که انسانها اختراع و استعمال میکنند وعبارت از تمام چیزهایی است که از افزار واسباب انسانهای ابتدایی قبل التاریخی گرفته تا کمپیوترهای مغلق الکترونی روزگار معاصر میرسد.

تشخیص این چیزها، جدا از خصوصیات مادی آنها باعث ابهام میگردد. هرگاه این اشیاء در نظر گرفته شوند، توجه انسان به سوی فایده، ارزش ومهارت عملی یا نظری ساختن آنها جلب میشود با این هم افزار وماشینها تاآن وقت مفید فایده یی نیستند که دارندهگان آنها طرز استعمال و تطبیق آنها را ندانند. ممکن است از یک چیز وظایف گوناگون استحصال شود. به حیث مثال ممکن است حلقه یی را درانگشت ودر بنددست و در پای ودر گوش یا بینی یا لب بیندازند.

مطابق به مواردوطرز استعمال گوناگون یک چیز، دربارهٔ همان چیز تفاوتهای گوناگون به عمل میآید. بنا براین از برای تشریح درست ودقیق اشیای فرهنگی، باید انسان به عوض درک موارد استعمال آنها، بر تفاوتهای مردم در بارهٔ آنها، ارزشی که مردم برای آنها قایل اند، و بر دانشها و مهارتهایی که به آنها ارتباط دارد وقوف کامل حاصل کنند.

در بارهٔ تمام مظاهر فرهنگ وخصوصیتهای مفصل آن مطالب بسیار میتوان گفت. دراینجا به همین مقدار بسنده کردیم. درآینده موضوعات متعلق را دنبال خواهیم کرد. (انجام)

دکتور اسدالله حبیب

ادبیات معاصر دری

بررسی ها ـ نظریات و پیشنهادها

کار تحقیق در ادب معاصر دری از همان دشواری آغاز می یابد که در زمینه کاوش پدیده های ادبی سده های گذشته (۱۷، ۱۸، ۱۹) سنگ راه محقق می گردد. و آن نبودن دوره بندی پذیرفته شده علمی است که به راستی مانعیست جدی و بزرگ. در افغانستان شماری کتب تاریخ ادبیات (پښتو و دری) تألیف یافته است که در آنها به مشکل میتوان بازتاب روحیه مردم را در آئینه ادبیات پیدا کرد و سیر تکامل ادبیات را بروشنی دید و در این خصوص نمیتوان بی اعتنا ماند، زیرا که ادبیات نشانشناسی هست و از ادبیات افغانستان نیز سوای این نباید منتظر بود. زیاده بر آن ناهمگونی که در طرح و دوره بندی تاریخ های ادبیات هست بر سیمای هرگونه پژوهشی در زمینه ادبی که بر بنای یکی از آنها استوار باشد مهر شک میگذارد. از اینجا ست که ارزش مساله دوره بندی تاریخ ادبیات افغانستان و در پهلوی آن تاریخ ادب دری و بعد طرح مساله در ادب معاصر دری با اهمیت خاص جلب توجه مینماید. بنابران ضروری پنداشته می شود تا این تحقیق را با بحثی در باره دوره بندی تاریخ ادب دری آغاز نمائیم.

مسألهٔ دوره بندی تاریخ ادبیات دری:

درسال ۱۹۶۰ مساله دوره بندی تاریخ ادبیات دری را پروفیسور براگنسکی نماینده شوروی در بیست و پنجمین کنگره بین المللی خاورشناسان طرح بحث قرار داد. (۲)

ا- پروفیسور براگنسکی، درباره مساله دوره بندی تاریخ ادبیات دری، از مقاله های نمایندگان اتحاد شوروی در بیست و پنجمین کنگره بین المللی خاورشناسان، مسکو سال (۱۹۶۰).

دانشمند موصوف در سرآغاز سخنرانی خود روش های مروج دوره‌بندی تاریخ ادبیات دری را بر مبنای آثار محققان شرق و غرب چنین خلاصه نمود: نخست بر اساس سلاطین چون امین رازی در هفت اقلیم و لطف علی بیک آذر در آتشکده. دو دیگر، بر اساس خانواده های فرمانروا که بیشتر معمول است و در کتب معروف تاریخ ادبیات (همایی، شفق، صفا) و در تاریخ ادبیات فارسی پروفیسور ادوارد براون و تاریخ ایران و ادبیات تصوفی کریمسکی دیده میشود. وگاهی با تصنیف بر مبنای دوره های جغرافیایی می آمیزد مثلاً در سخن و سخنوران بدیع الزمان فروزانفر. سه دیگر تقسیم شعرا به متقدمین، متوسطین و متأخرین، چنانکه در شعرالعجم شبلی نعمانی مراعات شده است.
چارم، دوره‌بندی بهتر که بر سبک ها اتکا دارد و در سبک‌شناسی ملک‌الشعراء بهار دیده می‌شود. پنجم ذکر شعراء از روی حروف اول نام یا تخلص که در مجمع الفصحاء رضا قلی هدایت در نظر بوده است. ششم دوره بندی از روی انواع یا ژانرهای مهم که اته در اثر معروف خود Grundrib der iranischen philologie, II و عده‌یی از مولفان غربی بکار برده اند و انواع آمیخته آن در آثار خاورشناسان ایتالوی، آلمانی و روسی و غیره.

براگینسکی پیشنهاد کرد که در برابر شناخت مروج ادبیات در حلقه های شرقشناسان، یعنی شناخت ادبیات چون مجموعه سادهٔ شعراء و نویسندگان مفهوم جریان ادبی را باید نهاد و با تحلیل ادبیات در ترکیب ساختمانی با تاریخ مردمان را باید دریافت و تنها با دوره‌بندی علمی می‌توان درک ماهیت جریان ادبی و شناخت و ارزیابی درست آثار هر یك شاعر و نویسنده را میسر ساخت.

بنابرآن دانشمند موصوف برای تاریخ ادبیات دری چنین دوره بندی را با رمز انکشاف ادبیات سازگار میداند:

۱ـ ادبیات قدیم که می‌توان اوستا و نوشته های سغدی، پهلوی و پارتی را از آنجمله شمرد. برای شناخت این دوره مهم است روابط فرهنگی آریانا و آسیای میانه را با هند و چین در نظر بگیریم.

۲ـ ادبیات سده های میانه (از قرن ۹ تا ۱۹)، که به این بخش ها تقسیم می‌شود:

ـ دوره اول سده های میانه (از قرن ۹ تا قرن ۱۵)

ـ دوره دوم سده های میانه (از قرن ۱۶ تا قرن ۱۹)

و چون از قرن ۱۶ سمت و شداد بین کشورهای شامل این حوزه از هم جدا می‌شود بنابران در تاریخ ادبیات تاجکستان سده های ۱۵، ۱۶ و ۱۷ را دوره انکشاف مسایل شهری که ایدیالوژی پیشه‌وران را منعکس می‌سازد و تقویهٔ سبک هندی میداند.

از قرن ۱۸ تا ۱۹ (بشمول قرن ۱۹) را بنابر توجه بیشتر شعراء به بیدل دوره بیدلیزم نام میگذارد و در داخل بیدلیزم، بر مبارزه دو روند مترقی و محافظه کارانه انگشت میگذارد.

برای تثبیت چنین شناختی از ادبیات و چنین دوره بندی، از آن پس مقاله هایی در زمینه های

دوره بندی ادبیات شرق (۱) رنسانس شرق (۲) به‌نشر سپرد تا این برداشت و این طرح را به‌وسعت همه ادبیات شرق در حلقهٔ بحث خاورشناسان بگذارد. مقاله های پروفیسور بر اگنسکی از پشتیبانی محققان صاحب نظر دیگری برخوردار بود و مساله رنسانس شرق در شماری از مقاله های دیگر مورد تحلیل قرار گرفت (۳) تا سر انجام براساس بحث ها و نظریات مخالف و موافق در کتاب دوجلدیء تاریخ ادبیات شرق در سده‌های میانه ء مولفان اینگونه دوره بندی را اساس کارخو د قرار دادند:

۱ـدوره آغاز ادبیات سده های میانه (از قرن ۳ تا ۷)

۲ـادبیات دوره پیش از رنسانس (از قرن ۸ تا قرن ۹)

۳ـادبیات دوره رنسانس (از قرن ۱۰ تا قرن ۱۵)

۴ـادبیات دوره اخیر سده های میانه (ازقرن ۱۶ تا اواسط قرن ۱۷) (۴)

تا اینجا تلاش هائی را که در خصوص دوره بندی علمی تاریخ ادبیات مشترک سرزمین افغانستان، ایران وتاجکستان در سطح جهانی شده است بررسی کرد یم.

بر میگردیم به ادبیات افغانستان درقرن ۱۷ و مخصوصاً نیمه قرن ۱۸ که با تشکیل دولت مستقل افغانستان به همت احمدشاه‌بابا (۱۷۴۷ تا ۱۷۷۳) ادبیات راه خود رامیگیرد و شکل ملی را اختیار می کند و باید باخصوصیات تکامل درونی واثر گذاری واثر پذیری آن در برابر ادبیات و حوادث سیاسی کشور های همسایه و دنیا مطالعه شود.

---

۱ ـ ای. س. براگنسکی درباره حدود دوره بندی درادبیات شرق (تیزس ها) در مجموعه مقالات مسایل دوره بندی تاریخ ادبیات خلق های شرق، مسکو ۱۹۶۷ و مقاله دیگر از همان محقق محترم زیر عنوان یك بار دیگر دربارهٔ مساله دوره بندی تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی ومقاله دیگرش که با اشتراك پروفیسور بالدیروف نوشته شده وزیر عنوان نظری درباره دوره بندی ادبیات کلاسیك فارسی و تاجکی در همان مجموعه به چاپ رسیده است.

۲ـ ای. س. براگنسکی در باره تاریخ رنسانس ومقاله آیا رنسانس درشرق ممکن است. در مجموعه مقالات مسایل نظری ادبیات شرق، مسکو ۱۹۶۹.

۳ ـ رجوع شود به مقاله چهارتن خاور شناس معروف شوروی: باروليه، بابینسکو، وپوز دنیوه در باره بعضی مسایل مشترك رنسانس درادبیات شرق، ومقاله مولوف. درباره بعضی تمایلات رنسانس درادبیات ترك، در همان کتاب.

۴ـ ادبیات شرق د رسده‌هاي ميانه، مجلد دوم، پوهنتون مسکو ۱۹۷۰.

دوره بندی ادب دری سده های ۱۷، ۱۸ و ۱۹
و طرح مسأله در ادب معاصر

پیش از ابراز نظر درین زمینه دوره بندی تاریخ ادبیات دری را (از قرن ۶ تا ۲۰) در آثار محققان افغانستان و کشورهای خارج مطالعه و ارزیابی میکنیم .

در افغانستان نخستین تاریخ ادبیات را گروه دانشمندان : احمدعلی کهزاد، علی احمد نعیمی علی محمد زهما، میرغلام محمد غبار و محمد ابراهیم صفا نوشتند (۱)

در کتاب مذکور تاریخ ادبیات افغانستان به پنج دوره تقسیم میشود :

دوره اول- از قدیمترین زمانه تا ظهور دین مقدس اسلام .

دوره دوم- از ظهور دین مقدس اسلام تا تهاجم تاتار .

دوره سوم- از حمله چنگیز تا سقوط سلسله تیموری افغانستان .

دوره چهارم و پنجم- که دراین بخش مخصوصا موردنظر ماست، نخستین از سقوط بدیع الزمان میرزا تا ظهور محمدزائی ها و دومین از ظهور محمدزائی ها تا سالهای مقارن تألیف کتاب محدود میشود.
دراین دوره بندی اگرچه ظاهرآ سنت توجه به خاندانهای حکمروا (غزنویان ، سلجوقیان و غیره) شکسته است اما در جزئیات ازان باپیگری اطاعت میشود. و زیاده برآن رسم دسته بندی شعراء به حوزه های جغرافیایی نیز بکار رفته است مثلا دوره چهارم چنین تصنیف میشود : مقدمه ، فصل اول -شعراء و فضلا د رقرن دهم ، در بلخ و بدخشان ، در هرات ، شعرای کابل درقرن دهم ، فصل دوم - شعرای قرن ۱۱ در هرات ، در قندهار ودر کابل ، فصل سوم- قرن ۱۲ و ۱۳ بلخ و بدخشان ، در هرات ، در قندهار و در کابل ، چنانکه دیده میشود روش دوره بندی بر اساس قرنها که در بعضی کتب تاریخ ادبیات بکار رفته است نیز در این اثر مورد توجه قرار گرفته است . قابل یادآوریست که هیچگونه تقسیم وتبویب دوره معاصر در کتاب «تاریخ ادبیات افغانستان برای صنوف ۱۲» ضرورپنداشته نشده است

تنها بصورت ضمنی اشاره میکنیم که در کتاب مذکور زیر عنوان ادبیات از مؤرخان ، علماو دانشمندان وحتی خوشنویسان ونقاشان بحث میشود که از نظر ما پذیرفتنی نمیباشد .

«تاریخ ادبیات افغانستان» چون قسمتی از کتاب افغانستان درسال ۱۳۳۴ توسط انجمن اریانا دایرة المعارف به چاپ رسید . درآن بخش ادبیات افغانستان درادوار قدیمه را احمد علی کهزاد و نخستین سخنسرایان فارسی را تا ابوالفرج سکزی دکتور احمد جاوید و از ابوالفرج به بعد را محمدحسین بهروز نوشته است . چون اساس دوره بندی آن ، خانواده های فرمانروا است و دراین خصوص تازگی

۱- کهزاد و دیگران ، تاریخ ادبیات افغانستان برای صنوف ۱۲ ، لیسه ها ، کابل - ۱۳۳۰ .

ندارد .بحث بیشتر بر آن ضرورتی نمیباشد.(۱)

درسال ۱۳۳۹ هجری شمسی محمدحیدر ژوبل استادتاریخ ادبیات فاکولته ادبیات کتابی به نام «تاریخ ادبیات افغانستان» تالیف نمود .(۲) چون روش دوره بندی ژوبل وبابیان دقیقتر بهره بندی کتاب نمایانگر برخوردی سالمتر با ادبیات است بررسی گستردهٔ آن از نگاه هدف این تحقیق مفید خواهد بود .

کتاب ژوبل بدو بخش عمده تقسیم میشود : ۱-ادبیات افغانستان از قدیمترین دوره ها تا ظهور اسلام، که بیشتر شامل مطالبی درباره زبانهاست.و ۲-تاریخ ادبیات افغانستان بعد از اسلام که چنین تقسیم شده است :

دورهٔ اول_از قدیمترین زمانها تا سال ۲۱ هجری .

دورهٔ دوم -از ۲۱ هجری به بعد .

دوره دوم تقسیم می‌شود به :

الف ـ دوره‌حکمروایی‌عرب از ۲۱ هجری تا ۲۰۵

ب ـ آغاز استقلال خراسان واحیای زبان دری

در بخش(ب)از دورهٔ طاهریان(۲۰۵-۲۵۹ هجری)وصفاریان سیستان (۲۵۳-۲۹۰هجری) بحث‌می‌شود، یعنی همان‌دوره‌بندی معمول که‌خانوادههای‌فرمانروا اساس‌آن‌است‌مراعات‌شده است .

فصل‌سوم ـشالوده مثنوی سرایی‌وقصیده وتکامل‌شاهنامه نگاری که‌شامل این‌مباحث‌می‌شود:

الف ـ دوره سامانیان بلخی‌و ترقیات ادب دری(۲۶۱-۳۸۹)

ب ـ نخستین دوره ارتقای زبان و ادب دری (عصر رودکی)

ج ـ حماسه سرایی یا شعر رزمی و تکامل آن(دقیقی و فردوسی)

فصل چهارم ـ جنبش قصیده سرایی و تکامل آن (دوره‌عنصری وفرخی) که این فصل نیز به دو حصه تقسیم می شود بدینصورت:

الف ـ دوره غزنویان‌و اوج قصیده سرایی(۳۸۹- ۵۸۲)

ب—دورهٔسلجوقیان ،خوارزمشاهان، غوریان‌هرات و بامیان (۴۳۲— ۶۲۸)

ج ـداستانسرایان عشقی و رباعی سرایی .

فصل پنجم ـ جنبش تصوف و تکامل مثنویهای عرفانی.این فصل شامل این اجزاست:

۱ـ افغانستان ـانجمن آریانا دایرةالمعارف ، سال ۱۳۳۴

۲ـم. ح . ژوبل، تاریخ ادبیات افغانستان ،سال ۱۳۳۹

الف ـ حدیقه سنایی تهذیب شعر تصوفی .

ب ـ منطق الطیر عطار مبنای سمبولیزم .

ج ـ مثنوی مولوی شاهکار عرفانی .

د ـ تکامل نثر تصوفی .

هـ ـ ادب اخلاقی دور مغول (۶۲۸ - ۷۷۱)

فصل ششم ـ رنسانس افغانستان یا دور جامی و بهزاد که چنین تقسیم می شود :

الف ـ رنسانس شرق ، دور تیموریان هرات (۷۷۰ - ۸۰۷ هجری)

ب ـ جامی و دامنه داستانسرایان عشقی .

ج ـ جنبش تاریخنویسی ومیر خوند .

فصل هفتم ـ جنبش غزلسرائی و عصر بیدل که حاوی این عناوین فرعیست:

الف ـ ترقی غزل و سبک هند .

ب ـ بیدل و تاثیر سبک وی در ادبیات ما

پ ـ ادبیات در عصر درانی ها

به نکویی پیدا ست که ژوبل در نوشتن تاریخ ادبیات به جریان ها و انواع وپیدایی قالب های تازه ادبی وسیرو تکامل آنها نظر دارد تا خواننده را از آن طریق به سیر تکامل ادبیات آشنا سازد. البته این عقیده خود تاحدی سزاوار تایید است، مگر نقص کار ژوبل در آنست که مثلاً گاه بحث از آغاز استقلال خراسان و احیای زبان دری ، هیچ نوع با جریان ادبی تازه نیافته ناگزیر بررسی خود را به قدرت گرفتن خانواده طاهری و صفاری سیستان بسته میکند. در فصل سوم که از اساسگذاری مثنوی سرایی وقصیده سرایی و تکامل شاهنامه نگاری سخن میگوید چون مشخصه ها تصویرهایی از رودکی، دقیقی و فردوسی می کشد اما دوباره بر می گردد به آغاز دوره غزنوی واز جنبش قصیده سرایی بحث میکند و باز سنت گرایانه دوره سلجوقیان، خوارزمشاهان، غوریان هرات و بامیان را عنوان قرار میدهد. وگاهیکه در فصل ششم از رنسانس صحبت میکند نابرابری فصل ها به خوبی روشن می شود، بدین توضیح که رنسانس با مفهوم وسیع آن در کنار حماسه که نوعی ادبیست و قصیده که قالب ادبیست و مثلاً دوره سلجوقی که چندسال فرمانروایی خانواده ییست که تاثیر مشخص برسیر بالندگی ادبیات میتواند داشته باشد و می تواند نداشته باشد ، گذاشته می شود. این تصویر کاملاً فریبنده است که با نگرش ژرفتر ازآنسوی بحث پدیدههای گوناگون ادبی همان دوره بندی مروج یعنی دوره بندی بر اساس خانواده های حاکم را در کتاب ژوبل می توان تشخیص کرد .

گذشته ازهمه باز هم بصورت ضمنی باید یاد آور شد که بیان جنبش تاریخنویسی که درفصل ششم آمده در تاریخ ادبیات بمعقیده ماموردی ندارد .

فصل آخر کتاب (فصل هشتم) به ادبیات معاصر اختصاص یافته است که زیرعنوان «دورتجدد ادبی وجنبش نثر نویسی امروز » در دوبخش مطالعه می شود :

۱- از ۱۲۰۳-۱۲۹۷ (پیش از استقلال) .

۲- دور بعد از استقلال .

هرگاه مسأله دوره بندی را کنار بگذاریم «تاریخ ادبیات افغانستان» مولفه محمد حیدر ژوبل درمیان کتبی که در زمینه تاریخ ادبیات درافغانستان نگارش یافته است از لحاظ دقت مباحث وعمق تحلیل وتحقیق نظیر ندارد .

در بارهٔ ادبیات معاصر افغانستان نخستین رساله رانیز ژوبل نوشت . «نگاهی به ادبیات معاصر افغانستان» (۱) ازهمان مولف درواقع سخنرانی او در باره ادبیات دری از کهنترین زمانه ها تا قرن بیستم - فشرده یی از کتاب «تاریخ ادبیات» اوست که تبویب ودوره بندی رادران بررسی کردیم با علاوه فصل آخرین ازهمان اثر . حالا مبحث ادبیات معاصر دری رادر رساله «نگاهی به ادبیات معاصر افغانستان» ارزیابی مینماییم .

چنانکه دیدیم در «تاریخ ادبیات» خود ژوبل آغاز دوره معاصر را سال ۱۲۰۳ میداند که معلوم نیست چرا مبدأ قرار گرفته است واما در رساله «نگاهی به ادبیات معاصر افغانستان» مبدا را حذف مینماید ومی نویسد : تا ۱۹۲۸ وبعد ازان . باوصف آنکه دررساله مذکور ژوبل آغاز ادبیات معاصر رانشر «سراج الاخبار» می نویسد اما زیر تاثیر (تاریخ ادبیات خود) که آغازرا به حکومت رسیدن خانواده محمد زائی دانسته بود، از اصلاحات امیرشیرعلیخان بحث میراند وپیوست بآن از حماسه سرایی زمان جنگ اول ودوم افغانوا نگلیس حکایت می کند . پس از ان به زعم ژوبل دوره بازگشت (بسبک) های قدیم میرسد (بخش چهارم)وسپس از نثر نویسی و جنبش آزاد یخواهی سخن می گوید (بخش پنجم) وبعد به دوره پس ازاستقلال میگراید .

باید یادآور شد که ژوبل در بررسی ادب معاصرافغانستان ، روز نامه نگاری وحتی تدوین نظامنامه ها وقانوننامه ها رادر حلقه بحث می کشاند که قابل تامل است .

نکات مهمی که درمورد کار ژوبل درادب معاصرافغانستان قابل تردید به نظرمی آید ، البته بافروگذاشت جزئیات، یکی آغازادبیات دوره معاصر رابا آغاز فرمانروایی خانواده محمد زائی یکی

۱- م ح .ژوبل، نگاهی به ادبیات معاصر افغانستان ، کابل ۱۳۳۷

دانستن است ودیگری دوره یی رابنام بازگشت به سبك های قدیم مشخص ساختن . به عقیده مادر مورد اول، ژوبل (در تاریخ ادبیات خود) بدون مناسبت آغاز دوره یی ادبی را با آغاز حکومت خانواده یی گره میزند که در رساله نگاهی به ادبیات معاصر تصحیح کرده است(۱)
ودر مورد دوم در تاریخ ادبیات معاصر افغانستان هیچ دوره یی که با بازگشت به سبك های قدیم مشخص شود وجود ندارد بلکه آنچه وجوددارد نبرد پیگیر کهنه گرایی وتقلید است باجنبش های نو.

نمایندگان کهنه گرایی (وبازگشت) در دوره یی زندگی می کنند که جنبش حماسه سرایی در ادبیات ،مبارزات آزادی خواهانه ،نمایندگان مردم را همراهی مینماید .بنا برآن پیکار این دوگونه طرز تفکر خصوصیت آن دوره است وجریانیکه روحیه مردم رامنعکس می سازد حماسه سرائیست که دوره مذکوربا ید با آن مشخص شود .

در سال ۱۳۴۰ رساله (سیرادب درافغانستان) بچاپ رسید(۲) مولف رساله مذکور، پاغلی محمدعثمان صدقی مانند ژوبل ادبیات معاصر افغانستان رابه دو دوره ـ پیش ازاستقلال وپس از حصول استقلال تقسیم میکند. در رساله سیرادب درافغانستان (شعراء وادبا) از روی آثار شان به سبک خراسان ' سبک آمیخته وسبک جدید تصنیف می شودودربخش دوم (ادبا و نویسندگان) به نویسندگان ادبی واجتماعی وسیاسی ،نویسندگان تاریخی ،علمی ،فلسفی واسلوب تازه دسته بندی می گردد .

نویسنده محترم رساله مذکور مقاله های سیاسی واجتماعی وکتب تاریخ وعلم و فلسفه را از جمله آثار ادبی میداند وتاریخ ادبیات را چون مجموعه ساده شعرا ونویسندگان میپندارد که بهرطوری می توان تقسیم کرد که با هردونکته نمیتوان موافق بود .

در خارج کشور کوشش دوره بندی تاریخ ادب افغانستان و درآنجمله ادبیات معاصر توسط گراسیموا ـ گیرس ـ دانشمندان شوروی در سال ۱۹۶۳ در رساله «ادبیات افغانستان» به عمل آمده است .(۳) در رساله مذکور ادبیات معاصر افغانستان چنین دوره بندی می شود :

- نخستین گامهای ادبیات نو(آغاز قرن بیست)
- نخستین سالهای آزادی (۱۹۱۹ تا ۱۹۲۹)
- مرحله استواری ادبیات نو (۱۹۲۹-۱۹۳۹)

۱ـ همانجا،ص۵ ۱ ـ ۲ـ محمدعثمان صدقی ،سیرادب درافغانستان ـ اجمال تطور ادبی در عصر حاضر ،اول حمل ۱۳۴۰ شمسی.

۳ـ گر اسیموا ،وگ .گیرس،ادبیات افغانستان ،مسکو۱۹۶۳ (بزبان روسی)

- ادبیات روشنگری سالهای بعد از جنگ جهانی دوم
- ادبیات ملی و میهن پرستانه سالهای پنجاه
- ادبیات روزگار ما

در این تقسیم ادبیات پشتو و دری هردو در نظر بوده ، توجه بیشتر مولفان به ادبیات پشتو می باشد که از نگاه خصوصیات ادب معاصر دری ، هرگاه قرار باشد جداگانه مطالعه شود ، حرفهایی در باره دوره بندی مذکور هست ، با وصف آنکه تقسیم دورهٔ معاصر به دوره های ده ساله از نظر ما تا حدی قابل تائید است .

در رساله «تاریخ مختصر ادبیات ایران ، افغانستان و ترکیه» که مجموعه درسهای سه دوره تعلیمی فاکولته شرقی لیننگراد است ، ادبیات افغانستان به اساس قرنها دوره بندی شده است . رچکووانو پسنده آن فصل بحث خود را از قرن ۱٦ (شعر فیودالی سده های میانه) آغاز مینماید واز بنایابی دولت درانی ، ادبیات افغانستان را به قرن های ۱۸ ، ۱۹ و ادبیات تازه تر (قرن بیستم) تقسیم مینماید . در این رساله نیز به ادبیات دری کمتر التفات شده است .

دوره بندی از روی قرنها در تحقیقات دانشمندان اروپای غربی نیز سابقه دارد . هوگ ژان دو دیانوس فرانسوی در شماره ۳۱ مجله Orient در سال ۱۹٦۳ مقاله یی زیر عنوان «ادبیات افغانستان در قرنهای ۱۹ و ۲۰» به چاپ رساند (۱) طوریکه از عنوان مقاله بر می آید نویسنده ادبیات افغانستان را (ادبیات دری را) در این دو دوره کاملا فشرده مطالعه میکند .

جورج گراسمک امریکایی در کتاب افغانستان زیر عنوان «نگاهی به ادبیات افغانستان» ادبیات معاصر دری را نیز ارزیابی میکند اما به هیچگونه دوره بندی متوسل نمی‌شود . (۲)

در کتاب لویی دوپری امریکایی که به نام «افغانستان» در سال ۱۹۷۳ در پرنستون نیوجرسی چاپ شده ، فصلی به زبانها و ادبیات افغانستان تخصیص یافته است (۳) مولف در فصل مذکور از قدیمترین آثار ادبی آغاز سخن میکند و تا زمان معاصر میرسد و از شعر اموقوپسندگان قرن بیست

۱- هوگ ژان دود یانوس ، ادبیات افغانستان در قرنهای ۱۹ و ۲۰ به ترجمه دری آقای شاه علی اکبر در مجله ادب شماره های سوم و چهارم سال ۱۳۵۳ .

(2) Grassmuck, George, et al (eds). Afghanistan. Some New Approaches. Ann Arbor: The University Press, 1969

(3) Louis Dupree, Afghanistan, Prinston University Press, Prinston, New Jersey, 1973.

قطعا با ذکر نام اکتفا میورزد. بحث دو پری در ین زمینه القدر فشرده و سطحیست که اشتباهاتی مانند ذکر میرزا عبد القادر بیدل (متولد در ۱۶۴۴ و متوفی در ۱۷۲۰-۲۱) در شمار شعرای قرن بیستم افغانستان در آن رخ داده است (۱)

در کار دو پری با تعمق زیاد میتوان استخوان بندی دوره های غزنوی، سلجوقی و مغول را تشخیص داد دوره های بعدی سرزمینها (۱۷ ،۱۸ ،۱۹ و ۲۰) درزمینه گفتار او اشکار میشود.

در کتاب «تاریخ زبان وادبیات ایران درخارج از ایران» نوشته پروفیسور عباس مهرین شوشتری که در سال ۱۳۰۲ شمسی (۱۹۷۳م) در ایران به چاپ رسیده است(۲) ادبا وشعرای افغانستان به دونوع تقسیم می شود: متقدمین ومتأخرین. بحث شعرای متاخر که بااستفاده از جلد سوم «آریانا دایرة المعارف» نوشته شده از تیمور شاه درانی آغاز می شود وتعدادی از شعرای معاصر افغانستان را بروش تذکره نگاری قدیم معرفی مینماید. پروفیسر شوشتری زحمت بیشتر را بخود رواند اشته وباچند سطر زندگینامه وچند بیت شعر از هر شاعر اکتفا کرده است. واشتباهاتیچون شاه اشرف راخواهرزاده محمود هوتك پنداشتن (ص ۲۳۰) وزندگینامه محمود طرزی رابه پدرش غلام محمد طرزی وشرح حال پدر رابه پسر بستن ودر پهلوی آن ازشیراحمد ملك الشعرای دربار امیرحبیب الله و قتیل یکبار ه به عبدا لرحمن پژواك گذ شتن و میر محمد علی آزاد، محمد انور بسمل، عبدا لغفور ندیم، سردار محمدعزیز عزیز وعبدالعلی مستغنی شاعرنامدارد وره روشنگری افغانستان و قاری عبدالله ملك الشعراء و استاد بیتاب ملك الشعراوده هاتن دیگر را ازقلم انداختن و از شعرای روزگار ماتنها از استاد خلیل الله خلیلی و محمود فارابی نام بردن همه دلیل آن است که این بخش کتاب باشتاب زیاد نوشته شده است.

بررسی آثار در باره تاریخ ادبیات افغانستان بیانگر آن است که ادبیات دری پس ازقرن ۱۶ طورلازم وکافی مطالعه نشده است وتا هنوز تصویری مشخص ازراه حرکت آن در پهنه تاریخ درهیچ اثری چه درخارج وچه داخل کشور دیده نمی شود. بنابرآن کار بالای دوره بندی ادبیات دری دراین سه قرن وبعدازآن مطالعه وشناخت هردوره بذات خود ارزش وواهمیت زیادی دارد. وبرای کسیکه درادب معاصر دری تحقیق مینماید نیز شناخت وضع ادبیات دراین برش تاریخ شرط نخستین وحتمیست.

دوره بندی تاریخ ادب دری ازقرن ۱۶ به بعد باید بربنای چنان رویداد های سیاسی وا جتماعی

۱- همان اثر ص ۹۲.

۲- عباس مهرین شوشتری تاریخ، زبان وادبیات ایران درخارج ازایران، سال ۱۳۰۲، چاپخانه فاروس ایران

صورت گیرد که براستی چرخشی درروند تکامل ادبیات آورده باشد ودرطرح چنان دوره‌بندی چنانکه پیش از این گفته‌ایم باید تاریخ ادبیات چون در نظر گرفته شود وتاثیر ادبیات براجتماع واثرات اجتماعی برادبیات ازنظر نیفتد وپیوند ادبیات ملی باادبیات کشورهای همسایه وجهان فراموش نشود. عقیده نگارنده چنان نیست که سیاست واقتصاددر هرگام جهت ادبیات را تعیین مینماید اما تحولات مهم در تاریخ ادبیات خواه مخواه انگیزه سیاسی واقتصادی دارد.

دوره بندیی که میتوان پیشنهاد کرد

۱- قرن ۱۷ تا نیمه قرن ۱۸ — ادامه سبک هندی که با بیان گسترده تراین دوره بنابر شرایط خاص سیاسی واقتصادی باروا ج تصوف و شعر صوفیانه مشخص شده می تواند.

۲- از نیمه قرن ۱۸ (تشکیل دولت درانی) تا نیمه قرن ۱۹ (قیام ملی سال ۱۸۴۱ علیه متجاوزین برتانوی) دوره بیدل گرایی است که درزمینه رواج سبک هندی وتصوف به اندیشه های عرفانی بیدل توجه بیشتر شده است ودر حلقه های ادبی اشعاربیدل شرح وتحلیل می‌شده. شعرا به پیروی ازغزلهای عرفانی اوغزل می گفته اند.

۳- ازنیمه قرن ۱۹ تاآغاز قرن بیست دوره حماسه سرایی واشعاررزمی است.

درین دوره جنبش حماسه سرایی وآزادی خواهی درادبیات طوری تااوایل قرن بیستم ادامه میباید که کهنه گرایی به شکل تقلید ازقدماودر مرکزآن توجه به بیدل درفضای دربارهاپادر میان شعرای نماینده قشرهای بالایی جامعه همراه ودرپیکاربا آن تادوره های بعدهم ماند وپایداری میکند.

۴- ادبیات قرن بیستم (دوره روشنگری) ازآغاز قرن بیستم با نشر سراج الاخبار درسال ۱۹۱۱ آغاز می شود.

ادبیات دوره روشنگری وادبیات قرن بیستم رادر مجموع بنابررویداد های داخلی وحوادث جهانی واصل هاییکه معضله های خاصی رادر زمانهای مختلف دردستور روز قرارداده است وبا انعکاس یافتن آن معضله ها در آثار ادبی جهت بالندگی ادبیات را مشخص کرده است به دوره های ده ساله می توان تقسیم کرد.

طرح دوره بندی پیشنهاد شده شاید پرسش های زیادی را درذهن بیدار کند برای اینکه این طرح از کنگی نجات یافته باشد لازم می افتد تاوضع ادبی افغانستان در هریکی ازدورهای مذکور بیشتر تحلیل شود وجوانب مساله روشنتر گردد.

تا قرن ۱۷ ادبیات دری سرزفرا ختری داردو در دورهای مختلف تاریخ میزان آموزش عناصر فرهنگی آن گوناگون است و تنها پس ازسده هفده میتوانیم آنرا با ابعاد مختلفش درقالب مشخصات ملی تصور کنیم.

ادبیات دری در قرن ۱۷ و نیمه قرن ۱۸ دوره ادامه «سبک» هندی

درقرن هفده خاکهای افغانستان پیوسته زیرتاخت وتاز حکومت گورکانیان هند وصفویه ایران قرارداشت. دست یازیهای قدرتهای همسایه، قبایل مختلف را درمرز کشورمابرای بنا گذاری دولت مرکزی وآزاد برانگیخت. قیام میرویس هوتك دربرابر بیدادگرگین در سال ۱۷۰۹ نخستین تلاش برای تشکیل دولت مستقل افغانستان بود. پس ازمرگ این بزرگمرد تاریخ درسال ۱۷۱۶ پیشوایی جنبش بدست عبدالعزیز برادرش افتاد که اوهم توسط محمودبرادر زاده اش کشته شدو محمود را اشرف به خونخواهی پدر به قتل رساند. تمام دوره فرمانروایی خانواده غلزایی تا اشرف آخرین شاه ازاین خانواده که در جنگ بانادر افشارکشته شد درزدو خورد برای گسترش قلمرو سپری شد .

تنها در نیمه سده هژده یعنی درسال ۱۷۴۷ دولت مستقل درانی به پایمردی ـ احمد شاه ابدالی بنا یافت.

شاعر قرن ۱۷ و ۱۸ خاکهای افغانستان در زمینه پیوند های قبیلوی میرویید که هنوزویرانه های نظام بردگی دران باقی بود. جنگ ها اقتصاد کشتمندی ابتدائی را برهم میزد و شهرهای بزرگ چون هرات، قندهارو کابل با هر هجوم و لشکر کشی تا راج می شد. بار جنگ هابدوش کشاورزان سنگینی توا نفرسا داشت و خرج اصلی لشکر کشی ها رانیز آنها می پرداختند.

درمدرسه هاحلقه دو ستنگ ودرخانقاه ها مجال ذکراند ک بود. فشارجنگ ها وفقر باعث آن می گردید که زیرسایه تصوف که نیرویی اجتماعی بود مردم به تصوف روی آورند وبنا بران بیشترشاعران این دوره اهل سلوك ودرویش اند صاحب آثاری درتصوف اسلامی مانند مولانا شاه محمد ابوالمجد متخلص به شاه که درسال ۱۶۶۱ وفات یافته است. وی درزمان شاه جهان درکشمیر زندگی میکردو شاه جهان وداراشکوه ارادتمندش بودند. صاحب چند مثنویست وتفسیری ازاوسانده که درهند به «تفسیرارگ شاهی» معروف است ودیوانش پنجاه هزاربیت دارد (۱). و خلیفه ابراهیم فرخاری متوفی درسال ۱۷۴۷ که شش هزار بیت مثنوی داشته است و شرحی برنکات شاه نعمت الله ولی نوشته است (۲) وسعدالدین احمد انصاری مشهور به حاجی صاحب پایمنار که درده یحیای کابل زاده شد وهمانجازندگی میکردوازآثارمشهورش شورعشق

---

۱ ـ رضاقلی هدایت، ریاض العارفین ص ۱۵۲ ،

۲ ـ عبدالحکیم رستاقی، چراغ انجمن، ص ۸۵. ورضا قلی هدایت همان اثر ص ۶۶

شورش عشق، جوش عشق، رموز عشق وساز عشق، نیرنگ عشق، فرهنگ عشق، آهنگ عشق، بمین الایمان، کشف الحقایق را میتوان نام برد. سعدالدین احمد انصاری سفری به حج کرد ودر سال ۱۲۷۰ به وطن بازگشت وبلرشاد طریقه خود پیدا خت (۱).

آشفتگی او ضاع عمومی کشور ما دلیل آن شد که شماری از شعرا برای کسب دانش تن به غربت داد. ملالنسیر غیاث الدین غیاثی که در حصارک جرم بدخشان تولد یافت، برای فراگرفتن دانش به هند سفر کرد. درعهد محمد شاه گورکانی در هند میزیست ودرسو هندس بدشاه غلام محمد معروف به مصموم ثانی گرد ید و پس از زمانی دو باره به وطن آمد و در سال ۱۱۲۸-۱۷۶۷ در فیض آباد وفات یافت (۲) تعدادی دیگر به دربارهای هند وایران وآسیای میانه روی آوردند مانند ملا نظمی بدخشی که در ماوراءالنهر ملک الشعرای در بار نذر محمد خان (۱۰۴۷-۱۰۶۳) گرد ید وحکیم لایق بلخی، ملا یگانه بلخی وملا مفید بلخی به دربار امام قلیخان (۱۰۴۰-۱۰۱۸) میبوده اند (۳) (ومیرچونک علمی از سرپل بلخ. تبارنگارش محمود کتاب بداودربحر الاسرار، ملک الشعرای دربار عبد المومن خان شیبانی بود (۱۰۹۸-۱۰۹۹) ودر اوایل جلوس امام قلیخان وفات یافت. سلامرک بلخی چهل سال در اصفهان زیست و شاه عباس ماضی توجه زیادی بحالش داشت (۳) وهمان بلاشاه در سال ۱۰۹۲ که بهرات آمد شعر فصیحی هروی را پسندید واورا با خود به مازندران برد و شماری از شعرای قرن ۱۲ مانند میرمحمد هاشم بدخشی، مولانا و نایی هراتی، مولانا بهزاد کابلی، وجهی هروی، مولانا وامق بلخی به دربار عبدالرحیم خان خانان (متوفی در سال ۱۰۳۹) در هند میز بستند (۵).

فراقی کابلی که در ریاض الشعرا و در دایف الاشعار فخری هروی ذکرش رفته است. به طبابت نیز دست داشت وبه قول ریاض الشعرا درخدمت رستم میرزا بن بهرام میرزا بن شاه اسماعیل که از ایران برانده در هند اقامت گزین شده بود، بسرمیبرد. (۶)

درچنان اوضاع واحوال سختی وانیکه در کشور ما بداری کردند نیز بیشتر شان صوفی واهل سلوک بودند ودرشعر (سبک هندی) را برای بیان احساسات سرکوفته خود سازگار می یافتند.

۱- محمد حیدر ژوبل، تاریخ ادبیات افغانستان ص ۱۳۸

۲- خسته بلدی از لفکان ۳۳۳ ص ۸۸ تا ۹۰.

۳- تذکره نصرآبادی صفحه ۳۳-۱۳۳

۴- همانجا ص ۱۶۵ تا ۱۶۶

۵- رجوع شود به تذکره نصرآبادی.

۶- افغانستان- آریانا دائرة المعارف سال ۱۳۳۳ ص ۲۷۳

میرزا صالح شهادت که در سنگ چارك تولد یافت تمام زندگیش را در شبرغان بسر برد و در سال ۱۷۳۷ در همانجا وفات یافت و به خاك سپرده شد. و میرزا محمد ارشد که در سال ۱۶۱۶ در پرناباد هرات تولد یافت(۱) پیرو سبك هند بود. و سواي این ها از حافظ مزاري که مجاور آرامگاه خواجه عبدالله انصاري بود، خواجه حسن قندهاري، میر حمدی سیستانی که شاعري مجذوب بود و سر و پا برهنه می گشت و مولانا سلامی که در هرات ابریشم کاري میکرد و آشفته کابلی که در سال ۱۷۰۸ به مرض جنون درگذشت. میتوان نام برد.

---

۱ — مجله کابل سال ۳ شماره اول

خطاب به شعر

شعر را گفت یکی شاعر روشن رایی		سر دصاحبدل پرمغز ملك سیمایی
از نگاه تو بلند هم نگهی تا خنتر		نچشیدم ز تو خوش ذایقه تر صهبایی
منکه از فیض تو صد قصر مردف دارم		بی پر و بال ز یم هر نفسی هر جایی
هردم یا لب میگون کسی را ز و نیاز		هر شبم با سر زلفی مست سرو سود ایی
تو خودت دلبر شیرین دهن طنازی		نبو د چشم سخنگوی ترا همتایی
الف قامتت از ها لم یا لا آمد		دعوی سرو چمن را نبود معنایی
در همان نغمهٔ قدسی که فراورد تو بود		خاکیان یافته جان بخشی دلارایی
از نگاهت کند اسرار محبت لمعان		جای دارد که مرید تو شود دانایی

عبدالهادی داوی

پوهندوی شاه علی اکبر

نظری بر متون امثال لافونتن

ومقایسه آنها با متون شرقی وغربی

-۲-

حکایهٔ هجدهم

مثل : سوداگر، مرد شریف، شبان وشاهزاده

این داستان در کلیله ودمنه عربی (باب ابن ملك واصحابه)(۱) ودر کلیله ودمنه ابوالمعالی (باب شاهزاده ویاران او)«۲» درانوارسهیلی(باب چهاردهم درحکومت قضاوقدر)(۳) ودر نگار دانش (باب شانزدهم درالتفات نکردن برگردش زمانه) (۴) آمده است .

باتفاوتهای آتی :درعربی داستان چنین شروع میشود :« ...زعموا ان اربعة نفر اصطحبوا فی طریق واحد...»: ودرابوالمعالی ترجمه همین عبارت است . وعبارت انوارسهیلی چنین است :«آورده اند که در بعضی از بلاد روم ... » وعیار دانش چنین آغاز می‌شود :« در یونان پادشاهی‌ د و پسر ...»

چون درانوارسهیلی کلمه روم بکار رفته ازآن رولافونتن نیز تلمیحاً نام بیلدزر را بکار برده است .

واین جمله لافونتن:« کارکنیم وزحمت بکشیم ... »از ترجمه این آیه کریمه آمده : «والذین جاهدو افینا لنهدینهم سبلنا» (سوره عنکبوت، ۲۹، آیه ۶۹ .) که پ، پوسین آن را به لاتین ترجمه کرده بوده است . و معلوم است که لافونتن به سخنان وعمل آن سه نفر دیگر توجه وعلاقه ابراز ننموده ازآن جهت آن رانیاورده است . وفقط کار دهقان بچه راآورده اگردرترجمه لافونتن «شبان» ذکرشده ودر عربی «ابن اکار» آمده است ودرترجمه دری بر زیگربچه ودرنگار دانش دهقان زاده وانوار هم چنین است .

نتیجه داستان آنست که پسر پادشاه مقدراً به شاهي گزیده شد واین کار را ازتقدیر میداند .

وآن پسرخودرادر کلیله ودمنه عربی :«ابن ملك فوبران» (۵) میخواند . که این نام درد یگر

---

۱ ـ کلیله ودمنه ابن مقفع ص ۳۵۱-۳۵۹ . (۲) ابوالمعالی (مینوی) ص ۴۰۹ — ۴۱۵ .

(۳) واعظ کاشفی، ص. ۵۶۰—۵۷۹.(۴) نگار دانش، ابوالفضل، ص ۱۶۸—۱۷۰ . (۵)- ص ۳۰۰.

نسخه ها یعنی ترجمه های دری نیامده است.

چون امریکا درآن عصر جدیداً بر اروپائیان مکشوف گردیده بود بنابرآن لافونتن چندین بار از سفر امریکا سخن بمیان می آورد .

اما در انوارسهیلی می گوید: آن چهار دوست وهمراه بعدازطی طریق بهشهر (نسطور) رسیدند.
درین داستان هرچهار رفیق هریک برای اثبات عقیده خویش داستان میگوید وسخن خود را برکرسی نشاندن میخواهد وبالاخر آنکه بیشتر بر(توکل وتقدیر) پابند است از همه بیشتر به کامیابی و پیروزی نایل می آید .

نکته جالب سوارکردن شخص فرماندار است در روز برگزیده شدنش برپیل سپید وگردانیدن او بگردشهر واین ممکن است از رسوم بسیارباستانی یکی ازنواحی هند منبع گرفته باشد .

چون کاروماجرای سه شخص دیگرغیراز دهقان بچه بنظر لافونتن وهمی بوده است، از ترجمه وآوردن آن بقالب شعر خودداری کرده است ودرآخرشعر خودچنین میگوید :

«دست انسان بهترین و مطمئن ترین وعاجل ترین مددگار انسان است.» واین جمله ترجمه این جمله عربی است : «قال الأکار لیس فی الدنیا افضل من الاجتهاد فی العمل ».

حکایۀ نوزدهم
مثل : انسان ومار

این حکایه درانوارسهیلی (باب سوم ، درفواید موافقت دوستان) زیرنام « شترسوار ومار» (۱) ودرنگاردانش نیز بهمین نام آمده است (۲) . مگردراصل داستان چنین است که نخست مارزاری میکند تا اورا ازسوختن نجات دهد ، چون نجات می یابد ومردسوار اورا از اذیت منع ونصیحت میکند مگر ماربجان خودش می چسپد وآنگاه کار بقاضی می کشد .اما دراشعار لافونتن درمقدمه این موضوع اندکی مبهم ودرهم وبرهم آمده است وآنچه رادراخیر بایدمی آورد مقدمتر آورده است . واز این رو خواننده ئیکه بااصل داستان آشنا نباشد موضوع از نزدش می آمیزد . ودر واقع خلاف آنچه در انوارسهیلی آمده، داستان را منظوم ساخته است زیرادرمرحله دوم یعنی بعدازنجات ، مار بر انسان،غاور میشود و آنگاه کار به داوری می کشد . و بالاخره بعدازسلامت کردن وقضاوت گاو ودرخت برضدانسان، روباه بسروقت انسان میرسد واو رااز زخم دندان مارنجات می دهد .

این داستان درنگاردانش نیز هست ولی مختصر تر ازانوارسهیلی .مگردرکلیله ودمنه عربی وابوالمعالی نیامده است.

---

۱ — انوارسهیلی،ص ۲۳۴-۲۳۸ .

۲— نگاردانش ص ۸۵-۸۷ .

این داستان از پنچه تنترا نیامده که در آن وجود ندارد و یقیناً از منبع دیگر هندی است .

گرچه از این داستان چنان بو بی بمشام میرسد که انسان درمقابل حیوانات ونباتات روش عاد لانه نداردو مار محق است تاباانسان رو به بالمثل داشته باشد . واعظ کاشفی از زبان مار انسان را در ین عملش سر زنش میکند ونیکی اورا به نااهل میداند زیرا جز به عقیده هندوان بر همنی که ایذا بهر حیوان وانا جایز می‌شمارند (۱) هرگز انسان نباید به نجاة سوذی که دشمن جانی اوست اقدام نماید .

سنگ بردست و مار بر سرسنگ ‌‌ ‌ سست رأیی بود میاس ودرنگ

حکایهٔ بیستم
مثل : موش آهن خاین

این حکایه در پنچه تنترا، کلیله ودمنه عربی، ابو المعالی، انوار السهیلی ونگاردانش موجود است . (۲) اختلافات از قرار آتی است :

۱- لافونتن تاجر راوفارسی»معرفی کرده و مرغ رابوم گفته است مگردرعربی نام مرغ «بازی» آمده و همان عبارت درنسخ دری «باز» آمده است .ودر پنچه تنترا «شاهباز».

۲- در پنچه تنترا آهن راصدتولا «توله» نوشته است که درعربی یکصد (۰ن)ترجمه شده ودر نسخ دری نیز همان عیار رعایت گردیده ولافونتن یکصد لیور (پو ند) نوشته است . و تولاوزن مخصوص فلزات است که تا آوان استقلال افغانستان (۹۸ ۱۲ ش) در دفاتر رسمی دولت رسمیت داشت .

۳- در پنچه تنترا مذکوراست که (پای مسافرر اشست) یعنی احترامش کردو بعداز ربودن طفل سخن به دا ور کشید .

۴- لافونتن گفته است : آهن راپس داد ولی درعربی آمده است: «انا اکلت حدیدك و هذاثمنه فر ددعلی ابنی !» مگر در ابوالمعالی آمده است که: پسر باز ده و آهن بستان». انوارسهیلی میگوید : «آهن بازده و کودك بستان»ودر نگاردانش،عین عبارت موجود است .

---

۱ - الملل والنحل ،علامه عبدالکریم شهرستانی ، ترجمه افضل الدین صدر ترکه ، تحشیه دکتور سیدمحمد رضا جلالی نائینی، چاپ ۱۳۵۰ تهران ص ۴۵۰ ج ۲ .

(۲) پنچه تنترا ،فصل اول، داستان پانزدهم، موشانی که آهن خوردند. ـ ابن مقفع ، باب الاسد والثور ص ۱۷۳ ،ابوالمعالی :باب شیروگاو ،حکایه ۱۲ ص ۱۲۲ . انوارسهیلی ، باب اول : در اجتناب از اهل غرض ،ص ۱۶۲-۱۶۳ . نگار دانش ص ۶۷، ۶۸ .

۵- در پنچه تنترا عبارتی شیرین آمده است: «درجایی که موشان ترازوی هزار توله را میخورند شاهبازی تواند پیلی را بهوا ببرد تا چه رسد به کودك .»

که عین مطلب در تمام نسخ ترجمه شده است مگر به تغیر عبارت .

۶- لافونتن ازقول سلیمان حکیم نقل میکند که : «هر کس دروغ میگوید بزرگ بقدر حوصله خود، وضیع باندازه جاغر خود، اگر کسی دیگر دروغ گفته باشد من ازان طرفداری میکنم چنانکه ایزوپ وهومر هم با اختراعات لطیف و ظریف شان انواع آن را باگرد آورد ن در کتابی درلباس دروغ مصلحت آمیز بما گذاشتند که من آن را سزاوار میدانم تازنده بماند یعنی تا زمان با شد بردوام باشد ....»

حکایت بیست ویکم

مثل : بازشکاری و مرغ خانگی

این داستان در انوارالسهیلی و نگار دانش آمده است .(۱) وچنانکه محقق فرانسوی نوشته است اصل داستان از همین کتاب انوار گرفته شده است. حکایه انوار سهیلی بدین عبارت تمام می شود :

«... اگرمن بام ببام میگریزم توکوه به کوه میگریختی »

داستان در انوار با عبارت :«شتر به گفت :....»ودرنگا ردانش با عبارت «شنز به گفت.....» آغاز می یابد .

ولی لافونتن در تمهید شعرخود با عبارات طنزآمیز و تلمیح های سخر به انگیز مرد مان بی وفا را تنبیه و ایقاظ می نماید و در عین حال ضمن ایراد حکایه مردمان را بهاجتماع و معاشرت نیکو دعوت می نماید و علاوه میکند که بی آنکه به کنه مطلب و حقایق موضوع داخل گردند نباید برروش مردمان انتقاد نمایند . (۲)

حکایه بیست ودوم

مثل : خرس و باغبان

این مثل درکلیات وامثال لافونتن موجود است(۳) این حکایه درکتاب انوار سهیلی و نگاردانش هست (۴).این داستان را مولینا جلال الدین بلخی نیزدر مثنوی آورده است که اینك

---

(۱)واعظ ، انوار سهیلی، باب اول :در اجتناب ازاهل غرض ص ۱۲۸-۱۲۹ . نگاردانش ص ۵ .

(۲) برای مزید معلومات :رك : تحقیق منابع شرقی اشعار لافونتن ، تایپ شده ، کتابخانهٔ پوهنتون کابل درانجا همچنانکه ترجمهٔ کامل هرحکایه درج گردیده است، ترجمهٔ این حکایه نیز با تمام تلامیح و اشاراتیکه لافونتن بکاربرده است،درج میباشد . دراینجا به نسبت اقتصا د در صفحات مجله ،از ایراد همه تشریحات و تفصیل که ذکر شد ، است ،خود داری شد.

(۳)(ح ص ۳۶) — ۴ - درح . ص ۳۱ .

جهت مزید معلومات خوانندگان گرامی عیناً می آرم:

(۴) اژدهایی خرس را در میکشید — شیر مردی رفت و فریادش رسید
شیرمردانند در عالم مدد — آن زمان کافغان مظلومان رسد
بانگ مظلومان ز هر جا بشنوند — آن طرف چون رحمت حق میدوند
خرس چون فریاد کرد از اژدها — شیرمردی داد از چنگش رها
حیلت و مردی بهم دادند پشت — اژدها را او بدین قوت بکشت
چون سگ اصحاب کهف آن خرس زار — شد ملازم از پی آن بردبار
آن مسلمان سر نهاد از خستگی — خرس حارس گشت از دلبستگی
آن یکی بگذشت و گفتش حال چیست — ای برادر مر ترا این خرس کیست؟
قصه وا گفت و حدیث اژدها — گفت: بر خرسی منه دل ابلها
دوستی ز ابله بتر از دشمنی است — او بهر حیله که دانی راندنی است
گفت والله از حسودی گفت این — ورنه خرسی چه نگری؟ این مهر بین
گفت مهر ابلهان عشوه ده است — این حسودی من از مهرش به است
هی بیا با من بران این خرس را — خرس را مگزین مهل همجنس را
گفت رو رو کار خود کن ای حسود — گفت کارم این بد و رزقت نبود
من کم از خرسی نباشم ای شریف — ترک او کن تا منت باشم حریف
بر تو دل میلرزدم ز اندیشه یی — باچنین خرسی مرو در بیشه یی
این همه گفت و بگوشش در نرفت — بدگمانی مرد را سدی است زفت
دست او بگرفت و دست از وی کشید — گفت رفتم چون نه یی یار رشید
گفت رو بر من تو غمخواره مباش — بوالفضول معرفت کمتر تراش
باز گفتش من عدوی تو نیم — لطف باشد گر بیایی در پیم
خود نیاید هیچ از خبث سرش — یک گمان نیک اندر خاطرش

(از ص ۳۵)

(۳) کلیات، کتاب هفتم، داستان دهم ص ۱۳۰ - ۱۳۱ - و امثال ص ۲۹۱ - ۲۹۳.

(۴) - واعظ، انوار سهیلی، باب اول، در اجتناب از اهل غرض، ص ۱۰۹ - ۱۱۲ - ابوالفضل نگار دانش، ص ۶۷.

ظن نیکش جملگی بر خرس بود　　او مگر مر خرس را همجنس بود؟
خرس را بگزید بر صاحب کمال　　رو سیه حاصل تبه، فاسد خیال
آن مسلمان ترک ابله کرد و تفت　　زیر لب لا حول گویان باز رفت
شخص خفت و خرس میراندی مگس　　وز ستیز آمد مگس زو باز پس
چند بارش راند از روی جوان　　آن مگس زو باز می‌آمد دوان
خشمگین شد با مگس خرس و برفت　　بر گرفت از کوه سنگی سخت زفت
سنگ آورد و مگس را دید باز　　بر رخ خفته گرفته جای ساز (۱)
بر گرفت آن آسیا سنگ و بزد　　بر مگس تا آن مگس وا پس خزد
سنگ روی خفته را خشخاش کرد　　وین مثل بر جمله عالم فاش کرد
«مهر ابله مهر خرس آمد یقین　　کین او مهر است و مهرا وست کین
عهد او سست است و ویران و ضعیف　　گفت او زفت و وفای او نحیف» (۲)

همچنان «دوستی بوزینه نادان با پادشاه کشمیر» با این داستان از نگاه مفهوم کاملا شبیه است. مگر دران داستان دزدی که برای دزدیدن خزانه آمده بود دفعةً متوجه شد که بوزینه میخواهد بازدن کتاره برروی شاه مگس را بکشد که دزداورا بقتل رسانده و پادشاه را از مرگ نجات میدهد. و ضرب المثل: «دشمن دانا به از دوست نادان» را تحقق می بخشد.

این حکایت در انوار سهیلی با ایراد تشبیهات و ابیات زیبا رنگین و شیرین شده است. مگر در نگار دانش بسیار مختصر است.

حکایه بیست و سوم
مثل: دو تن مرد متوکل و طامع

این حکایه در کتاب انوار سهیلی و نگاردانش بنام «سالم و غانم و شیر سنگی» آمده است (۳)

۱ـ داستان بوزینهٔ پاسبان «رای» نیز عین مطلب رامیرساند و تنها در هردو داستان شخصیت های ممثل فرق دارند ولی موضوع هردو «زیان دیدن از دوست نادان» است. (ص ۳۳۸-۳۴۰ انوار سهیلی». (۲) - محمد علی جمال زاده، بانگ نای. از انتشارات انجمن کتاب، تهران ۱۹۵۶ م - تلمذ حسین، مرآت المثنوی، چاپ اعظم استیم پرس، حیدرآباد دکن، سال ۱۳۵۲ ه ق. ص ۱۰۹.

۳ـ واعظ، انوار سهیلی، باب اول، در اجتناب از اهل غرض، ص ۷۷-۸۱. ابوالفضل، نگاردانش ص ۳۰-۳۲.

حالانکه لافونتن «فیل سدگی» نبشته است و در تمهید شعر او بصورت تلمیح به هرقل (Hercule) اشاره شده است (۱) که یکی از نیمه معبودان روم قدیم بوده است و به هرا قلس یونانی شباهت دارد ودر روم مقام وجایگاه خاص و برجسته داشته است. وی را نمونه ومثال براي (نیرووزور آوری) می پنداشتند چنانکه در وطن ما هر که قوت زیاد داشته باشد اورا به (رستم زال) تشبیه می کنند. تنگنای جبل الطارق را در قدیم (ستونهاي هرقل) میگفتند. (۲)

درانوار سهیلی هردو رفیق بعداز طی طریق بکنار چشمه بی‌میرسند وبعد از خواندن سنگ نبشته بی غانم به سالم میگوید :(هوس استراحت مقدمه خست ودناءة است) و سالم بی کار خود می رود وغانم به آن کار اقدام میکند .

طرز استنتاج از حکایه در نزد لافونتن ونگارنده اصلی داستان وو اعظ کاشفی اندکی فرق دارد. انوار سهیلی آن رابه ثمره (سعی و کوشش)توجه می کند ولی لافونتن میگوید:(حکمهم علی الاکثر بی آنکه وقتی بیشتر ابه حکمت مصروف دارد بدون اخذ نتیجه مثبت به تمیرآن جهد می نماید).

مراد لافونتن از پدر مقدس پاپ Sixte Quint است که نامش فیلیچی پریتی بود ودر سال(۱۵۲۰ ـ ۱۵۹۰)در عصر خود وی پاپ برگزیده شده بودو بالویی چهارد هم مخالفت داشت (۳) .

حکایه بیست و چهارم

مثل: رؤیای یکی از باشندگان مغل

این حکایه را آندره دوریه ازگلستان سعدی به فرانسوی ترجمه کرده است .

طوریکه درحاشیه کلیات وامثال لافونتن درج است(۴) این حکایه را از(گلستان)اخذ نموده است. و اینك اصل حکایه ازگلستان:

باب اخلاق درویشان

حکایت (۵)

«یکی ازجمله صالحان بخواب دید پادشاهی را در بهشت و پارسایی را در دوزخ، پرسید که : موجب درجات این چیست و سبب درکات آن ؟ که مردم بخلاف این معتقد بودند. ندا آمد که این پادشه بارادت درویشان به بهشت اندرست واین پارسا به تقرب پادشاهان دردوزخ .

(۱) کتاب دهم، حکایه ۱۳، ص ۱۰۳ ـ ۱۰۵، کلیات و ص ۳۰۶ ـ ۳۰۸، امثال لافونتن (۲) لاروس، اعلام ص ۱۲۹۲، المنجد اعلام ص ۷۲۷ ـ (۳) لاروس ص ۱۵۷۲، اعلام .

(۴) کلیات، ص ۱۵۸، چاپ ۱۹۶۵، پاریس، امثال، ص ۳۲۳ ـ ۳۲۴، چاپ ۱۹۵۹.

(۵) سعدی، گلستان (کلیات) چاپ فروغی، سال ۱۳۴۲، ص ۶۱ .

دلقت به چه کار آید و مسحی و مرقع　　خود را ز عملهای نکوهیده بری دار
حاجت به کلاه برگی داشتنت نیست　　درویش صفت باش و کلاه تتری دار

انچه بین این داستان و حکایه لافونتن فرق هست :

۱ـ درانجا وزیر ذکر کرده است مگر دراصل داستان شاه است. ممکن است (آندره دوریه) آن را وزیر ترجمه کرده باشد.

۲ ـ عصریکه او زندگی داشت درفارس وخراسان وهند وستام مغلان فرمان روایی داشتند.

۳ـ لافونتن به فحوای (هیچ آفت نرسد گوشهٔ تنها را) به انزوا علاقه نشان میدهد. زیرا برای اهل مطالعه و کتاب بهترین نعمت گوشهٔ فارغ ازخلل است تا در آنجا ساعتی با ذهن عاری ازگونه گون مزاحمتی در امور ذهنی بیندیشد.

حکایه بیست و پنجم
مثل : گربه و موش

این مثل در کلیات و امثال لافونتن هست و آن را از پ پوسین گرفته است. *

این داستان در کلیله ودمنه ابن مقفع، ابو المعالی و انوار سهیلی و نگاردانش موجود است. (۱) این حکایه که ازعربی توسط پوسین به لاتین برگردانیده شده و ترجمه گردیده است تفاوتهای آتی در ان دیده میشود:

۱ـ درنسخه عربی نام گربه (رو می) و نام موش (فریدون) است. موش در طلب خوراك برمی آید وگربه را در تله گرفتار می بیند، مگر درفرانسوی گربه را در طلب غذا نشان میدهد.

۲ـ لا به و توصیف را در شعر لافونتن از قبل گربه نشان میدهد، مگر در کلیله ودمنه عربی نخست موش چنین میگوید: (.. والذین حالتهم واحدة وطباعهم مختلفة تجمعهم الحاله وان فرقتهم الطباع.) (۲)

۳ـ همان تسلسلیکه در کلیله ودمنه موجود است در شعر لافونتن رعایت نگردیده، بلکه مطالب بدون رعایت ترتیب مقدم وموخر آمده است، واین هم بنا بر رعایت قافیه بوده است زیرا در شعر بعضا برای رعایت وزن و قافیه قواعد معموله زبان وحتی قاعده دستوری بهم میخورد.

۴ـ در کلیله ودمنه در اخر داستان موش فصلی سخنان مبنی براحتراز از کید دشمن وصیانت نفس میگوید که در لافونتن نیامده است.

۵ـ هنگامی که موش خود را ازهرطرف گرفتار میبیند می اندیشد و در کلیله و دمنه عربی این حال چنین افاده گردیده است: (... فالعاقل لا یفرق عن سد ادرایه ولا یعزب عنه ذهنه علی حال وانما العقل شبیه بالبحر الذی لایدرك غوره) (۳)

۱ـ ابن مقفع، باب الجرذ والسنور ص ۲۸۱–۲۸۸، ابوالمعالی باب گربه وموش ص ۲۶۷–۲۸۰ واعظ، انوار سهیلی: در بکار بودن حزم وتدبیر، ص ۳۷۵–۳۹۶، نگاردانش، باب نهم: درد وراندیشی وآزادی ازدشمنان ص ۱۲۵–۱۲۸. ۲ـ ابن مقفع ص ۲۸۳ ۳ـ ابن مقفع، کلیله ودمنه ص ۲۸۲.

* کلیات، کتاب هشتم، حکایه ۲۲ ص ۳۱۶ وامثال ص ۳۲۰–۳۲۲.

ابو المعالی این عبارت را چنین آورده‌است : «و قوی‌رای بهیچ حال دهشت را بخود راه ندهد وخوف وحیرت‌را در حواشی دل‌مجال نگذارد . . . و مثال باطن ایشان چون غور دریاست که قعر آن در نتوان یافت و اندازهٔ ژرفی آن نتوان شناخت». (۱)

که این قسمت در شعر لافونتن حذف گردیده و بسیاری از عباراتیکه در بین میان آمده در شعر لافونتن نیست و وی راست بر سر اصل مطلب آمده است.

لافونتن اصلا مطالب زاید را نمی‌آرد و اگر گاهی در مقدمهٔ شعر یا در خلال مطلب تبصره‌ها یی‌میکند ، اشاره به واقعات زمان خود مینماید .

حکایهٔ بیست وششم
مثل : پیرمرد وسه جوان

این مثل در کلیات لافونتن(کتاب‌یازدهم، حکایهٔ ۸ ، ص ۱۶۰) و در امثال او(ص ۳۲۰ ۳۲۷) بحوالهٔ ابستیمیوس ، آمده‌است .

ولی‌این داستان دلچسپ را اگرچه محقق‌فرانسوی به‌نویسنده‌و امثال نویس‌قرن‌شانزدهم عیسوی ایطالیا منسوب کرده است اما من به یقین میگویم که این‌حکایه را Abstemius ایطالوی ازمرزبان نامه گرفته‌است :

داستان مرد باغبان باخسرو

« آزادچهر گفت : شنیدم که روزی‌خسرو به‌تماشای‌صحرا بیرون رفت،باغبانی را دید مرد پیر سال‌خورده، اگرچ شهرستان‌وجودش‌رو به‌خرابی‌نهاده‌بود و آمدشدخبرگیران‌خبیر ازچهار دروازه باز افتاده وسی‌ودو آسیا همه در پهلوی - یکدیگر از کار فرومانده ، لکن شاخ‌املش درخزان‌عمر و برگ ریز ان‌عیش‌شکوفهٔ‌تازه‌بیرون می‌آورد و بر لب‌چشمهٔ‌حیاتش بعداز رفتن‌آب طراوت خطی سبز میدمید ، درأخریات مراتب پیری‌درخت انجیر مینشاند . خسرو گفت : ای‌پیر جنونی که‌ازشعبهٔ‌شباب‌درموسم‌صبی‌خیزد درفصل‌مشیب‌آغاز نهادی وقت‌آنست که بیخ‌علایق از بن‌منبت‌خبیث بر کنی‌و درخت درخرم آباد بهشت نشانی چه‌جای‌این هوای‌فاسدو هوس‌با طلست،درختیکه‌تو امروز نشانی‌میوهٔ‌آن کجا توانی خورد؟ پیر گفت : دیگران نشاندند ماخوردیم مابنشانیم دیگران خورند .

بکاشتند و بخوردیم و کاشتیم‌و خورند چه بنگری‌همه بر زیگران یکدگریم .

خسرو از وفور دانش و حضور را و شگفتی‌تمام نمود گفت‌ای‌پیر ! اگر ترا چندان‌درین

---

۱ - ابو المعالی ، کلیله‌و دمنه ، چاپ سیفوی ص ۲۶۸ .

بستانسرای کون و فساد بگذارند که ازین درخت میوه بمن تحفه آوری خراج این باغستان ترا دهم . القصه او سید بوفارسید ، درخت میوه آورد و تحفه پیش پادشاه برد و وعده بها نجا ز پیوست ». (۱)

طوریکه دیدیم هر دو حکایه از نگاه مفهوم عینا یکچیز اند باآنکه لافونتن و انعقاده جوان را در آن پیوند کرده است و اصل حکایه اپستمیوس چنین است :

پیر مردیکه درختان را پیوند میکرد

جوانی ، پیرمردی را دید که درختان را پیوند میکرد و نهال می‌نشاند . فسوس و مسخره میکرد داو دیوانه‌سده است که ثمر آنرا نمی‌چشد مگر بیهوده نهال غرس میکند . پیر مرد بر ایس گفت : « تو هم این درختها یی را که اکنون پیوند میکنی شاید میوه آنرا نخوری . » ایس پیشگویی راست آمد . جوان بر سر درخت بر آمده بود تا از آن قلمه بر داشته در جایی دیگر پیوند کند پایش لغزید فرو افتاد و گردنش شکست . این مثل نساز میدهد که مرگ در تمام سنین مشترک است ، یعنی پیری و جوانی نزد مرگ یکسان است . (استمیوس ، نیو لس ص ۶۰۵)

Seneque, Lettre 86 a Lucilius (Revue d'Histoire Litteraire de la France, t XII, pp. 229—232.

واسرواضح است که انتقال یکفکر از یک زبان بزبان دیگرو ازیک سات به سات دیگرقیافه خود را تغییر میدهد و به همان اساس در می‌آید که طرز تفکر و روحیه یک سات ایجاب می‌نماید . چون مرزبان بن رستم داستانرا چندین قرن پیشتر از نویسنده ایطالوی و لافونتن نبشته و عین داستان مرزبان‌نامه را نظام الملک در (سیرالملوک) زیر عنوان (انو شیروان و پیری که جوز میکاشت) آورده است . (۲) پس اصالت شرقی او ثابت میگردد . زیرا روح مطلب در (پیر و نهال شاندن) است .

حکایه بیست‌وهفتم

مثل : کلاغی تنگ باز در گوش کرد

لافونتن در کتاب دوم ص — ۸۷ این حکایه را آورده است .

این حکایت نایک حکایه عامیانه‌سان مردم ماشباهت دارد که علاوه بر (زاغ ورفتار کبک) که مثل سایراست این حکایه را هم میگویند و آن حکایه اینست :

روباهی گرسنه ، در راه سست ورنجور افتاده بود ، سیری بر او گذشت و از حالش پرسید ، ماجری باز گفت : شیر گفت با من بیا ، روباه با او همراه شد . شیر بر گذر آهوان نشست ، حینی که آهوان رسیدند آهویی بزرگ

---

۱ — مرزبان بن رستم ، مرزبان نامه ، صفحه ۲۹۱ — ۲۹۲ .

۲ — رک سیاستنامه فصل سی وهشتم ص ۲۰۰ .

رابیلا کرد وچیزی بخورد وبقیه را بروباه باز گذاشت. روباه چندی بربخوردو سستی میری براو پدیدار شدوهوای شیری برسرش زدو بطلب آهوان میرفت ،دیددر راه رو باهی گرسنه افتاده است ، گفت بیابامن تاترا ازجوع برهانم. بر رهگذار آهوان منتظر بودوپر سشهایی ازروباه گرسنه می نمود :

(آیا چشمانم سرخ گشته، بروتهایم برخاسته وموهایم راست شده ،ودم راست ایستاده است؟)

روباه گرسنه برسبیل لابه همه سوالهارا پاسخ مثبت میداد تاآهوان دررسیدند. روباه شیوه شیر خود را برسرگرده آهوان افگند تا آنرا گردن بشکند. آهو با شاخها یش شکم روباه را دریده به دورش افگند وخود باخیل آهوان برفت .

روباه گرسنه کشان نزد او رفته فسوس کنان گفت :

روباه عزیز! همجنس ما کجا و این کارها و اقدام بزرگ کجا؛ حالا روده های شما هم سرخ و ابلق گشته است .

وهمچنان این داستان باداستان (زاغ ورفتار کبك) از نگاه مفهوم شبیه است که در کلیله ودمنه آمده است و همچنان (کلنگ که بشکار پرداخت وبزیان رسید) ودر کلیله و دمنه عربی نیز آمده است:

(ان غرابا رای حجله تدرج و تمشي فاعجبته مشیها وطمع ان یتعلمها فراض...)(..یکچندی کوشید وبراثر کبك پوییدآن راناموخت ورفتارخویش فراموش کرد.) (۱)

وهمچنان داستان: کلنگ که میخواست به تقلید زاغ شکار بپردازد وگازری این حال مشاهده می نمود، کلنگ همچون باشه قصد کبوتر کرد، کبوتر نیز بال بی کارخود رفت، کلنگ برزمین خوردوگازراو راگرفت وگفت: هذا کرکی یتصید، این کلنگ است که میخواست کارباشه کند خود را بباد داد . (۲)

این داستان در انوار سهیلی ونگاردانش هردو آمده است . ازمطالعه این داستانها میدانیم که همه دارای روحیه ومفهوم مشترك است وگوینده (مثل) یکی بوده است سپس باقوافه های گوناگون در آمده است.

سوا ینا عبدالرحمن جامی (داستان زاغ که در قفای کبکی دوید) را از کلیله ودمنه بنظم درآورده وداستان باز و کلنگ را در هفت اورنگ خیلی دلپسند نقل کرده است. وچون فوت جامی در سال ۸۹۸ ه صورت یافته ازکاشفی در ۹۱۰ ه (۳) پس یقیناً کاشفی ازجامی گرفته است .

۱ - ابن مقفع، کلیله ودمنه، باب الناسك والضیف ص ۲۴۳-۲۴۴ . ابوالمعالی کلیله ودمنه، باب زاهد ومهمان او ص ۳۴۳-۳۴۵ . واعظ، انوار سهیلی، باب یازدهم درمضرات حرص و افزون طلبی ص ص ۴۹۰-۴۹۱ نگاردانش ص ۱۴۹-۱۵۰ .

۲ - واعظ، انوار سهیلی، همان باب ص ۱۸۳ . نگاردانش ص ۱۳۶ .

۳ - رك فرهنگ ادبیات فارسی دری .

زاغی از آنجا که فراغی گزید — رخت خود از باغ به راغی کشید
زنگ ز دود آینه باغ را — خال سیه گشت رخ راغ را
سبزه و لاله چو لب مهوشان — داده ز فیروزه و لعلش نشان
نادره کبکی به جمال تمام — شاهد آن روضه فیروزه فام
فاخته‌گون جامه به بر کرده تنگ — دوخته بر سدره سجاف دورنگ
تیهو دراج بد و عشق باز — بر همه از گردن و سر سرفراز
هم حرکاتش متناسب بهم — هم خطواتش متقارب بهم
زاغ چو دید آن ره و رفتار را — وان روش و جنبش هموار را
باز کشید از روش خویش پای — در پی او کرد به تقلید جای
در پیش القصه در آن مرغزار — رفت بر این قاعده روزی سه چهار
عاقبت از خامی خود سوخته — رهروی کبک نیاموخته
کرد فرامش ره و رفتار خویش — ماند غرامت‌زده از کار خویش

هفت اورنگ، اورنگ سوم

تحفة الاحرار ص «۴۳۱».

***

گازری در نواحی بغداد — بود در کار گازری استاد
بر لب آب دایماً می‌دید — که کلنگی بزرگ می‌گردید
کرمکی چون ز آب بنمودی — نول کردی دراز و بربودی
داشت با عز من قنع پیوند — دور بود از کاهش اوج بلند
ناگهان روزی از هوا بازی — تیز پری بلند پروازی
کرد سوی کبوتری آهنگ — پای او را گرفت سخت به چنگ
چون بدید آن کلنگ ساده نهاد — آتشی در نهادش اوفتاد
گفت من خود به جثه زو بیشم — نیست او را هنر ازو بیشم
کرد بر روی بسان باز کمین — تا فرو گیردش به چنگل کین
سرنگون شد ز بخت بد فرسای — در غدیری فتاد پر گل و لای
دید گازر شکاری بی فخ — گفت: بخ بخ که نیک شد مطبخ
کرد شخصی سوال از او به شگفت — کاین چه مرغ است در جوابش گفت
این کلنگیست کرده شهبازی — خورده زین صنعت تبه بازی

هفت اورنگ، اورنگ یکم، سلسلة الذهب) ص ۹۱-۹۲

حکایهٔ بیست و هشتم

مثل: غوك و موش

این داستان در انوار السهیلی ونگار دانش آمده (۱) * با نفاوتهاي اندك كه در زیرمی نگاریم:

۱ ـ انوار سهیلی عبارت پردازی دارد و کلام را باطناب وطوالت رسانده است: موش میگوید هر زمانیکه دام بتنگ می آید هر قدر نعره میزنم دوازآب بیرون نمی آیی پس چاره یی باید کرد تااو را ازآن آگاه سازم، هر دو به ند بیر موش رشته یی رابپا های خود بستند.. روزی موش برلب آب آمد که غوك را خبر کند، ناگاه زاغی ازهوافروپریدوموش رابرد است. غوك هم بدان ارتباط بهوا شد و آن را سزای صحبت با جنس دانسته است.

در انوار السهیلی صیاد «زاغ» است . ولی در ماخذ اروپایی «باشه» شده است .

۲ ـ در اینجا نقط علت هلاك صحبت ناجنس را دانسته است ولی درماخذ اروپایی آن رابه داشتن نیت بد، تعبیر کرده است.

اگرچه طرز استنتاج در لافونتن سوجه بروزنکوبر است ولی معلوم است که این حکایه هم از انوار سهیلی گرفته شده است ومن این موضوع را که چگونه این داستان بزبان اروپایی منتقل گردیده درجایش توضیح داده ام.

این طرز تفکر یعنی آشنایی ناکردن باناجنس درمیان شعرا وادبای دری گوی خیلی معمول وشایع است. و عین داستان در مثنوی مولینا جلال الدین بلخی نیز زیرعنوان «موش وچغزوزاغ» آمده است که اینك چند بیت آن را دراینجا برای استشهاد می آورم:

از قضا موشی و چغزی با وفا	برلب جو گشته بودند آشنا
هر دو تن مربوط میقاتی شدند	هر صباحی جمع یك جا می شدند
نرد دل با همدگر می باختند	وز وساوس سینه می پرداختند
هر دو را دل از تلاقی متسع	همدگر را قصه خوان و مستمع
رازگویان با زبان و بی زبان	«الجماعة رحمة» را تاویل دان
جوش نطق از دل نشان دوستی است	بستگی نطق از بی الفتی است

• • •

۱ ـ واعظ کاشفی، انوار سهیلی، باب هشتم: دربکاربردن حزم وتدبیر ص ۳۹۳-۳۹۴ ، ابوالفضل نگار دانش ص ۱۲۸ .

* رك: کلیات لافونتن، کتاب چهارم، حکایه ۱۱ ص ۰۰۰، و امثال اوص ۱۳۸-۱۴۰ .

بر لب جو من ترانه‌مره زنان — نشنوی در آب از عاشق فغان
گفت کای یار عزیز مهرکار — من ندارم بی رخت یکدم قرار

* * *

ای اخی من خاکسم نوآیی بی — ایک شاه رحمت و هابی بی
آنچنان کن از عطاو از قسم — که گه و بیگه بخدمت سی رسم

بحث کردند اندرین کار آن دو یار — آخر آن بحث آن آمد قرار
که بدست آرند یک رشته دراز — تاز جذب رشته گردد کشف راز
یک سر رشته گره بر پای من — زآن سر دیگر تو بر پا عقد زن
تلخ آمد بر دل چغز این حدیث — که مرا در عقد آرد این خبیث
هر کرا هست در دل مرد بهی — چون درآید زآفتی نبود نهی
می تنند بر رشتهٔ دل دم بدم — که سر رشته بدست آورده ام
چون غراب البین آمد ناگهان — در شکار موش و برد شزان مکان
چون برآمد بر هوا موش از غراب — منسحب شد چغز نیز از قعر آب
موش در منقار زاغ و چغز هم — در هوا آویخته پا در رتم(۱)
چغز میگفت: این سزای آن کسی — کو چو بی آبان شود جفت خسی
ای فغان از یار ناجنس ای فغان — همنشین نیک جوئید ای مهان(۲)

پس معلوم شد که باوجود منسوب گردانیدن این داستان به ایزوپ، این قصه منبع شرقی دارد.

حکایهٔ بیست و نهم

مثل: شبان و شاه

این حکایه در کتاب انوار سهیلی و نگارِ دانش آمده است. مگر در انوار سهیلی دو داستان جداگانه است که یکی بنام «فریفته شدن زاهد بریاست و گمراهی او» (۳) و دیگر «نابینایی که ماری را به جای تازیانه گرفت و هلاک شد» (۴) و همچنان در نگار دانش حکایه نخستین بنام «زاهدی که قاضی شد» و دومین بنام «مار افسرده و نابینا» (۵) آمده است.

۱- رتم: رشته بیست که در انگشت بندند تا چیزی را بخاطر آورد.

۲- مرآت المثنوی، ص ۴۹۴-۴۹۷. بانگ نای ص ۳۶۳-۳۶۵.

۳- واعظ، انوار سهیلی، باب دوم در مزایا و فن بدکاران ص ۱۸۲-۱۸۵.

۴- همو ص ۱۸۶-۱۸۷. ۵- ابوالفضل، نگار دانش ص ۸۳-۸۴.

لافونتن آن را شبان نبشته است (۱) مگر در انوار سهیلی و نگار دانش «زاهد» آمده است. ممکن است لافونتن داستان را از منبع دیگر گرفته باشد یا ((زاهد)) را به شبان تبدیل نموده و در نتیجه نیز هردو داستان اختلاف دارند، زیرا در انوار سهیلی بالاخره «زاهد» به قصاص کسیکه بحکم او کشته شده بود، کشته می‌شود. مگر در لافونتن رهایی می‌یابد.

قسمت اول داستان و نتیجه یکه ازان گرفته شده زیادتر شباهت به حکایه (شیر و شغال) ابوالمعالی (۲) و «الاسد و ابن آوی الناسك» کلیله‌ودمنه ابن‌مقفع دارد (۳) که در انوار سهیلی بنام دو شغال فریسه و کا مجوی آمده است.

که فریسه زاهد که در هندشمالی بوده‌است بخزانه‌داری شیر مقرر می‌شود و مردمان فاسد و اهل دربار براو حیله و دسیسه می‌سازند و او را به بند می‌افگنند مگر، راثر تحقیق پاکی و برائة او ثابت گردیده دوباره بکار خود گماشته و مقرب تر می‌شود.

قسمت دوم داستان راکه از انوار سهیلی گرفته است واضح است و نابینا و بار افسرده بعین عبارت و یك نتیجه می‌انجامد و در هردو داستان همسان است.

چون هردو داستان حکایه در حکایه یکی بعداز دیگری در انوار سهیلی و نگاردانش آمده ازآن رو ممکن است مترجم آن بفرانسوی عوض زاهد یا از روی نسخهٔ دیگر زاهد را شبان نبشته، بهر حال هردو داستان از همین ماخذ است.

نکته‌یی را که محقق فرانسوی در آخر داستان تذکر داده که: «لافونتن از ذکر جزئیاتیکه مؤلف هندی بکار برده خود داری نموده است» هم اثبات میکند، جزئیات هردوحکایت در ترجمه فرانسوی بیشتر بوده است.

اما تا جاییکه معلوم می‌شود قسمتی از داستان را لافونتن بایست از این مثنوی جامی اخذ کرده و با داستان کلیله ودمنه آمیخته باشد که از مقایسهٔ هرد و مساله بخوبی روشن میگردد. زیرا این داستان از هفت اورنگ جامی بیشتر با داستان لافونتن مشابهت دارد:

غریبی زفضل و هنر بهره ور	تن از جامهٔ خالی، کف از سیم و زر
بشهری دگر شد ز تنگی مقیم	که بود اندر آن شهر یاری کریم
بخلق کسریمانه بنواختش	بشغل خسضا محترم ساختش

۱- لافونتن، کلیات، کتاب دهم ص ۱۵۲-۱۵۳ و امثال ص ۲۹۷-۳۰۰.

۲-ابوالمعالی، کلیله و دمنه ص ۲۰۸-۲۳۳. (۳) ابن مقفع ص ۲۹۹-۳۰۹.

۴- واعظ، انوار سهیلی ص ۲۲۶ باب نهم در فضیلت عفو وقصاص.

پسر بود یکچند مشغول کار — زناگه بر او تیره شد روزگار
شد از تهمت خائنان پرستیز — بنا کرده جرمی بر او شاه نیز
بغارتگران گفت اشارت کنند — کش از سیم و زر خانه غارت کنند
چو بینند تهی خانه خویشتن — برند تصحیف آتش ز تن
چو مسکین (۱) دلی با دو صد غصه خفت — شنید از لب شاه این قصه گفت:
فرنجم که برخانه آرد شکست — ز تصحیف آنم بدارید دست
من این راز شهر خود آورده ام — نه حاصل به شهر شما کرده ام
ز شهر شما هر چه اندوختم — از آن چشم امید بردوختم
شما هم ره لطف گیرید پیش — بدوزید زآورده ام چشم خویش
چو شه لطف گفتار او را شنید — ز ختمی که بود از فرو آرمید
بفرمود تا دست از او داشتند — چنانش که میخواست بگذاشتند
ز سیم و زر و خانه دامن فشاند — بشد عارضیها و ذاتی بماند

(اورنگ هفتم ـ خرد نامه اسکندری ص۹۶۶)

حکایه سی ام
مثل: روباه و نیم آشه

این داستان در پنچا تنترا، کلیله و دمنه ابن مقفع وابوالمعالی وانوار سهیلی و نگار دانش آمده مگر در هر چهار نسخه عبارات اندکی تفاوت دارد. (۱) که اینك در ینجا برای مقایسه می آوریم:

«آورده اند که روباهی در بیشه یی رفت آنجا طبلی دید پهلوی درختی افکنده و هر گاه که بادبجستی شاخ برطبل رسیدی، آوازی سهمناك بگوش روباه آمدی.
چون روباه ضخامت جثه بدید وسهابت آواز بشنید طمع دربست که گوشت و پوست فراخور آواز باشد، میکوشید تاآن رابدرید. الحق چربوی بیشتر نیافت، مرکب زبان درجولان کشید وگفت: بدانستم که هر کجا جثه ضخمتر وآوازآن هایل تر منفعت آن کمتر» (ابوالمعالی). «فلما رآها جوفاً لا شیء فیه قال لا ادری لعل افشل الا شیاء اجهرها صوتاً واعظمها جثة» (ابن مقفع). «ان طبل را بدید جز پوستی و پاره چوبی هیچ نیافت» (انوار سهیلی) ودرنگار دانش عین عبارت انوار سهیلی است.

۱ـ ابن مقفع، باب الاسدوالثور، مثل الثعلب والطبل ص۱۲۱ ـ ابوالمعالی، باب شیرو گاو، حکایت دوم، ص۷۰ ـ ۷۲. انوار سهیلی باب اول: در اجتناب از اهل غرض، ص۸۷ـ۸۸ نگار دانش ص۳۴.
پنچه تنترا، داستان دوم، شغال وطبل جنگ.

این حکایه درپنچه‌تنتر اچنین است که شغال چون طبل جنگ را از دور دید وصدای آن را شنید وبجستجو افتاد و نزدیك آمد و خوشحال شد که غذایی خوب‌یافت، یکسوی‌آن را پاره کرد ودرداخل‌طبل‌شدوچیزی ازپوست خشك‌را خورد ودندانش شکست‌ازان‌بیرون‌آمدو به‌خود خندید.

پس دانسته می شود که لافونتن اصل(فکر)را از همینجا گرفته‌است. وتنها عبارات و طرز ادای آن را بشکلی در آورده که دمدمه وفرهنگ کشورش مأنوس و معروف بوده باشد.

لافونتن کلمه Buste را آورده ونقاب را زیرا در فرانسه یونان قدیم ممثلان بانقاب‌های هیبتناك بر صحنه ظاهر می شدند تا بادیدن آنها مردم بیشتر تحت‌تأ ثیر قرار گرفته و مورد علاقه شان قرارگیرد. که این وضع امروز هم درچین،جاپان و سمالك دیگر رائج است. ولافونتن‌آن رابه طنز جهة بدگویی در بارهٔ سنیور هاپکار برده است.

واین معنی که انسان بر ظواهر نباید فریفته گردد درکتب ادب دری مکررآمده است: «بزرگان گفته اند که بهرآواز بلند وجثه قوی التفات نباید، که به هر صورتی دلالت برمعنی کنندونه هر ظاهری‌نمودار باطن باشد» (انوار سهیلی ص ۸۷).

در باره اینکه این امثال همه از کلیله و دمنه آمده اگرچه بعضی ازان رابنام ایزوپ و فیدر یاد یگران ثبت کرده اند، درمقدمهٔ کتاب مفصل سخن رانده‌ام. (۱)

حکایه سی‌ویکم

مثل : ماکیانیکه بیضه طلایی نهاد

درامثال امم‌بدین عبارت‌آمده است:

امراة‌ودجاجة

حکی امرأة کانت لها دجاجة تبیض کل یوم بیضة‌فضة، فقالت امرأة فی‌نفسها ان اناکثرت فی‌طعمتها تبیض‌لی‌یوم‌بیضتین،فلما کثرت تشققت حوصلتها فماتت .

(نقل‌از یاد داشتهای سال ۲ ۳ حـ و د م)

و همچنان داستان (سگی که با صید استخوانی دیگر طعمه خود را از دست داد) (۲)

---

۱ سرك : تحقیق منابع شرقی اشعارو امثال لافونتن ، مقدمه .

۲ـ رك ـ داستان اول ـ

«داستان زغن ماهی خوار با ماهی» (۱) که ماهی با میل آنکه ما همان دیگر را سی آورد از نول او درآب پر ورد... زغن گفت: بگو بخدا، منقار ازهم باز رفتن وماهی چون لقمه تنگ روز بیان درآب افتادن یکی بود. . . «چنانکه ضرب المثل معروف است « کاسه حریص نگونسار است » عاقبت حرص را نشان میدهد.

حکایه سی و دوم

مثل: زاغ و روباه

نظیر این داستان، داستانها واشعار زیادی درزبان دری هست وبسرساند که درمفهوم داستان لافونتن از آنها گرفته شده است. داستان رو با هیکه بامید سرغ خانگی پوست را رها کرد وازهردومحروم شد ، داستان زغن ما هیخوار با ماهی (۲) و در سرزبان نامه و «داستان خاد که غوک را ازدهن رها کرد » عین مفهوم را دارد که در حکایات هفت اورنگ مولینا جامی آمده است. (۳)

«... زغن گفت: بگو بخدا، منقار از هم باز رفتن وماهی چون لقمهٔ تنگ روز بیان درآب افتادن یکی بود ...»

اینک حکایه «خاد و غوک» از هفت اورنگ :

یکی خاد مرغ هوایی شکار ... فرو ماند از ضعف پیری ز کار
زبال و پر ش زور پرواز رفت ... بصید غرض چنگش از ساز رفت
زبی قوتیش خاست از جان نفیر ... وطن ساخت گرد یکی آبگیر
پس از مدتی کردن آنجا درنگ ... درافتاد غوکیش ناگه بچنگ
برآورد فریاد بیچاره غوك ... که ای سورم از دست توگشته سوك
اگر لب گشایی به آزادیم ... فرستی بدل مژدهٔ شادیم
بهر لحظه زآیین سحر وفسون ... بتو ماهیی را شوم رهنمون
تن او همه گوشت سر تابه دم ... از او پوست دور و استخوان نیز کم
چوخاد این سخن را زوی گوش کرد ... تهی معدگی را فراموش کرد
به تلقین سوگند لبها کشاد ... زمنقار او غوك بیرون فتاد

۱ـ مرزبان بن رستم، مرزبان نامه ص ۱۳۸.

۲ ـ انوار سهیلی، باب دوم، در سزا یافتن بدکاران ص ۱۶۹ .

۳ ـ جامی، هفت اورنگ، اورنگ هفتم، خرد نامه اسکندری ص ۹۲۹ - ۹۳۰ به تصحیح مدرس گیلانی چاپ ۱۳۳۷ هـ ش، کتابفروشی سعدی.

یک جستن افتاد درآبگیر		بحرمان دگر پاره شد خادا سیر
گرسنه بطا که تیماهی نشست		نه عوکش به پنجه نه ماهی نشست

داستان هفت اورنگ همان داستان مرزبان نامه است و این داستان لافونتن بشکل « ادابت» آمده است یعنی مفهوم را از شرقیان اخذ کرده ولی طرز ترکیب وشخصیت مار اتغییرداده است . البته این تغییر را همان شخص نخستین گردآورنده داستان داده است .

لافونتن زاغ را بنام Phenix یاد میکند وآن مرغی است افسانوی در اساطیر هندی که بعد از صد سال زندگی و خواندن ها ونغمه سرایی به خاکستر بدل می شود و جوجه اش از خاکسترش پدید می آید . (۱)

واین همان مرغی است که در عقیده تناسخیه برهمنان از آن ذکر می نمایند . که من درمقدمه کتاب درین مورد بحث کرده ام . (۲)

حکایهٔ سی وسوم

مردیکه به دنبال ثروت میدوید ومردیکه با توکل آنرا در خانه میخواهد

درین حکایه شاعرانه لافونتن از داستان پادشاه حلب که دو پسرد اشت: که یکی بدون رنج گنج یافت ونخست هرطرف بسیار سرگردان شد ودالاخر آنرادر خانه دوست بود که درزمین مرکوز بود، یافت) (۳)

وقسمت اول داستان بیشتر به حکایه همایون فال شباهت دارد(۴) مگرطوریکه در مقدمه تحقیق منابع شرقی امثال لافونتن ذکررفته، لافونتن ابتدا باطنزو سخریه بر پاپه ی تازدو اورا هجو می کند و آن ازجهتی است که پاپ دران هنگام برسر مساله مالیه برمایملك کلیسا، بالوی چهاردهم در مجادله ومشاجره بود. وبعضی ازاقوال وکلمات دیگررا بصورت تضمین درکلام خویش آورده است. وهم جملاتی ازان به داستان دو کبوتر یا زنده ونوازنده شبیه است . که بازنده دوری آشیانه ویارخودرا بیادمی آرد و بعدازتحمل رنجهای زیاد بوطن بازمیگردد وشادمی شودودیگرعهد میکند که ازخانه ووطن خود دورنرود ورنج دوری خانه ووطن رامتحمل نگردد (۵) .

۱ــ دیوان امثال ج ۳ص ۱۰ . (۲) تحقیق منابع شرقی اشعار لافونتن.

۳ــ انوارسهیلی، باب اول، دراجتناب از اهل غرض ص ۶۴

۴ــ همان اثرص ۹ ۱-۳۱

۵ــ انوارسهیلی ص ۳۶ ــ ۴۳

نوشته پوهندوی عبدالقیوم قویم

گشتاسپنامه دقیقی و حماسه‌های کهن

یکی از موضوعات مهمی که در تاریخ ادبیات افغانستان سابقه بسیار طولانی دارد، موضوع حماسه و ایجاد حماسه های ملی است. در ادبیات اوستایی(۱) تعدادی از قهرمانان و فرمانروایان از قبیل جمشید، فریدون پسر آبتین، منوچهر، نوذر، طوس، گستهم، کیقباد، کیکاووس، سیاوش، کیخسرو آرش، گشتاسپ، زریر، فرشاورد (فرشیدورد)، اسفندیار، بستور وامثال آنها ذکر شده است که نام آنها در آثار زبانهای پهلوانیک (پهلوی اشکانی)(۲) و پارسیک (فارسی میانه یا پهلوی ساسانی)(۳)

---

(۱) وندیداد اوستا بقلم دارمستتر، ترجمهٔ موسی جوان، چاپ تهران، ۱۳۴۲، فصل دوم ص ۵۰ تا ۸۲ - یشتها، گزارش پورداود، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۷، ج ۱ ص ۲۴۷. آبان یشت، فقره های ۳۳، ۳۴ ج ۲، ص ۸۵-۸۷، فروردین یشت فقره های ۱۰۲ - ۱۰۳ و ص ۱۰۳ فروردین یشت فقره های ۱۳۱ - ۱۳۲ و موارد متعدد ازاین کتاب.

(۲) - متنهای پهلوی گردآوردهٔ دستور جاماسپ جی منوچهرجی جاماسپ آسانا ج، اول و دوم با مقدمه یی از بهرام گور بهمورث انکلساریا و دیبا چه یی از ماهیار نوابی، چاپ بنیاد فرهنگ ایران ص ۱ - ۱۶ منظومهٔ درخت آسوریک، ترجمه دری و آوانوشت از ماهیار نوابی، چاپ بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۶ ص ۶۷ فقرهٔ ۱۰۷. باید توضیح کرد که اصل این دو کتاب به زبان پهلوی اشکانی بوده ودر دوره ساسانیان به پهلوی ساسانی گزارش یافته است.

(۳) - دینکرت، کتاب نهم، فصل ۵، ۲۱، ۳۲، بندهشن فصل ۳۱ فقره های ۳-۵ فصل ۳۲ فقرهٔ ۳؛ مینوی خرد فصل ۲۷ فقره های ۳۸، ۴۰؛ زاد اسپرم فصل ۱۲ فقره های ۷ - ۲۵

وترجمه های عربی .

(۱) روایات حماسی آریانای باستانی و شاهنامه های منظوم و منثور و کتب قصص وتواریخ دری آمده است .

به استناد کتاب اوستا، حوادث مربوط به زندگی واعمال قهرمانی این اشخاص در افغانستان که جایگاه اصلی اوستا میباشد (۲) بوقوع پیوسته است. چنانکه در آبان یشت فهرست مشرح اشخاص فوق الذکر ضبط است. در رشن یشت راجع به سیمرغ که در داستانهای حماسی پیش از اسلام افغانستان نقش فوق العاده داشته ومددگار دوچهر معروف داستانهای حماسی یعنی زال وپسرش رستم جهان پهلوان (۳) بشمار رفته است، مطالبی موجود میباشد. دربهرام یشت داستان فریدون و ضحاک ودر رام یشت نام وکار روایی های تعدادی از پهلوانان وفرمانروایان بملاحظه می رسید . همین قسم در دروپشتاسپ یشت ازگشتاسپ و اسفندیار سخن رفته است .

بطور کلی از یشتها اطلاعات مفیدی در پیرامون داستانهای حماسی میتوان بدست آورد. این کتاب در واقع بیانگر احوال فرمانروایان آریانا ازگیومرث تا گشتاسپ ودودمانش میباشد .

سرگذشت این پهلوانان به روی هم در زمینهٔ لشکر کشی ها وبیارزات دفاع از آیین روزگار شان وپیکار با معارضان وسما ندان وبالاخره سعی وتلاش برای حفظ وطن ونوامیس ملی شان میباشد.

---

(۱) اخبار الطوال، تألیف ابو حنیفه احمد بن داود الدینوری، چاپ ولاد یمیر گیرگاس، لیدن ۱۸۸۸، ص ۳، مروج الذهب تالیف مسعودی، چاپ باربیه دو مینار، پاریس ج ۲ ص ۱۱۲-۱۱۳، کتاب التنبیه والاشراف تألیف مسعودی چاپ لیدن ص ۸۵، غرر اخبار ملوک الفرس وسیرهم تألیف ابو منصور الثعالبی، چاپ زوتنبرگ، پاریس ۱۹۰۰، ص ۱۰-۱۱-۱۵-۱۶، وترجمهٔ دری این کتاب از محمود هدایت (موسوم به شاهنامهٔ ثعالبی) تهران ۱۳۲۸، ص ۵-۸، تاریخ طبری چاپ لیدن جلد اول صفحه ۱۳۳ .

(۲) حماسهٔ ملی ایران، تألیف تیودور نولدکه، ترجمه بزرگ علوی، چاپ دوم، تهران مرکز نشر سپهر ص ۳۱

(۳) نام زال و رستم در کتاب اوستا نیامده است . محققان برای روشن ساختن علت این مسأله مطالعاتی کرده اند .برای کسب معلومات از چگونگی موضوع رجوع شود به:(اخبار الطوال دینوری ص ۷۲، حماسهٔ ملی ایران ص ۲۸ ، داستانداستانها تألیف محمد علی اسلامی ندوشن ، حماسه سرایی در ایران تألیف ذبیح الله صفا، چاپ اول ۳۳۳، ص ۵۴۳ .

داستانهای حماسی در اوستا تا پایان دورهٔ گشتاسپ وخاندان او ادامه می یابد و بعد از آن قطع میگردد. (۱)

در زبان پهلوانیک (پهلوی اشکانی) که تالی زبان اوستایی در افغانستان پیش از اسلام میبا شد ودر واقع زبان قوم پرثوه وهمچون زبان اوستایی از غنای عظیم فرهنگی برخوردار است نیز داستانهای حماسی که حاوی روایات مهم بوده بوجود آمده است.

از اینکه در اثر تصاریف اند وهناک روزگاران از این زبان آثار زیاد بر جای نمانده ما یه تاسف است (۲). لیکن در پهلوی بعضی از آثار مربوط به متون مانوی یک حماسه ارزشمند حماسی که در اصل به همین زبان بشعر آورده شده بود (۳) اکنون ترجمه آن به زبان پارسیک (پهلوی ساسانی) که بازبان پهلوانیک بی‌مغایرت‌نیست، وجوددارد. این‌حماسه‌موسوم‌است‌به(ایاتکار زریران) که درزبان‌دری آنرایادگار زریران‌می خوانند. تاوادیا یکتن ازپهلوی شناسان‌معروف بر آنست که متن اشکانی‌یادگارزریران بی‌شک‌در همان‌زمان اشکانیان سرودەونوشته‌شده‌بود. اینکه چه‌وقت‌به زبان فارسی‌میانه (پارسیک) برگردانده‌شد وآیا هنگامیکه‌این کارصورت میگرفته کوتاه شده‌یا تغییراتی درصورت‌ادبی آن‌بوقوع پیوسته‌است نمیتوان‌ثابت کرد(۴) نولدکه‌به نقل ازگایگر مینویسد که زمان‌نگارش یادگارزریران‌حدودسال. ۵۰۰ یا کمی بعدتراز‌آن است(۵) لیکن‌بنونیست‌مستشرق‌معروف تذکرداده است که نسخ‌موجود یادگارزریران صورت‌مغشوش‌ودستخورده یی‌از یک منظومه‌متعلق به‌پیش‌از قرن‌سوم میلادی (عهداشکانیان) است‌وخود ازمنظومه کهن‌تردیگری که خارس میتیلنی‌ازآن‌نام‌برده تقلیدشده است (۶).

کتاب‌یادگارزریران‌همانطوریکه ازنام‌آن‌پیداست‌در شرح کارروایی‌های‌زریرپهلوان‌برادرگشتاسپ

---

(۱) حماسه سرائی در ایران ص ۳۵.

(۲) صاحب کتاب مجمل التواریخ والقصص تعداد کتابهائی‌را که در روزگار اشکانیان ساخته بود نزدهفتاد نوشته است. رجوع شود به‌چاپ خاور، تهران، ص ۹۳ - ۹۴

(۳) رجوع شود به مقاله هیننگ‌بعنوان (شعر به زبان پهلوی) در کتاب منظومه درخت آسوریک ص ۱۷ - ۲۸.

(۴) ـزبان‌و ادبیات پهلوی تالیف ج. تاوادیا، ترجمه س.نجم آبادی، چاپ‌دانشگاه تهران ۱۳۴۸، ص ۱۹۵.   (۵)ـحماسه ملی‌ایران‌ص. ۲   (۶)ـحماسه‌سرایی درایران‌ص. ۴

وگزارشی است ازجنگ‌آوری وپیروزی پهلوانان آریائی در برابرسپاهیان ارجاسپ. این کتاب به‌عقیده نولدکه به‌سبک حماسی تهیه شده ومطالب اساسی افسانهٔ زریر در شاهنامهٔ منثور ابومنصوری ودرترجمه مختصرعربی طبری(۱) ونیزدرغرر اخبارملوک الفرس(۲) تکرارشده است. مضمون کتاب‌ایاتکار زریران‌با کمی کاهش ویاافزایش ازروی متن پهلوی با استفاده ازشاهنامهٔ منثورابومنصوری که درجای دیگر ازاین گفتار راجع به‌این موضوع بیشتر سخن خواهیم گفت توسط دقیقی بشعر دری آورده شده‌است .

آثار زبان پهلوی‌اشکانی آنسانکه صاحب‌مجمل‌التواریخ والقصص‌یادمی کندزیاد بوده‌است پس‌باید تعداد زیادی ازآثار حماسی‌وغیر حماسی‌این زبان‌ازمیان رفته‌باشد .میدانیم که زبان پهلوی اشکانی درمدت چهارصدو هفتادسال حکمروایی اشکانیان‌زبان رسمی‌ودولتی بود(۳) وآثارمتنوع که‌قسما مربوط‌به‌ستون‌مانوی‌وقسما داستانی وحماسی‌بود به‌این زبان ایجادگردید.بقول دیاکونف بیشترآثارزبان پارتی(پهلوی‌اشکانی) که‌بدست ما رسیده‌ازدوران‌متاخر یعنی‌عصر ساسانیان‌است.

(۴) .چنانکه منظومهٔ درخت آسوریک ویادگار زریران که به انشای زمان ساسانیان در دست است از پارتی مأخوذ میباشد .بنظر اوسطالعهٔ دقیق‌حماسه‌های‌ملی‌آریانا به صورتیکه به‌ما رسیده برخی عناصر پارتی را مکشوف میسازد. ازآنجمله است‌افسانهٔ زریروگشتاسپ و افسانه عشق ویس و رامین و روایات دیگري که درحماسهٔ آریانای عهد ملوك الطوایف محفوظ مانده است (۵) درآغاز تاسیس سلسلهٔ ساسانی هنوز هم زبان‌پهلوی اشکانی‌رواج ورسمیت‌داشت به این سبب‌اردشیربابکان وجانشینان او شرح لشکر کشیهای خودرا به دوزبان پهلوي اشکاني و پهلوی ساسانی که اخیرالذکر زبان رایج زادگاه‌ساسانیان‌بود، نوشته اند.(۶)

---

(۱)-حماسه ملی‌ایران‌ص ۲۱ (۲)-غرر اخبار ملوک الفرس‌وسیرهم ص۲۷۳، شاهنامه ثعالبی ترجمه‌محمود هدایت‌چاپ تهران ص۱۲۲-۱۲۵

(۳)- تاریخ زبان فارسی،تالیف‌پرویزناتل‌خانلری از انتشارات‌بنیاد فرهنگ‌ایران،چاپ‌سوم سال ۱۳۵۰ ج ۱ ص ۲۵۲.

(۴)-اشکانیان تالیف‌دیاکونف‘ ترجمه کریم کشاورز از انتشارات پیام،تهران،چاپ دوم‌سال ۱۳۵۰ ص ۱۱۶.

(۵)- اشکانیان تالیف دیاکونوف،ترجمهٔ کریم کشاورز،ازانتشارات پیام،تهران چاپ دوم۱۳۵۰،ص۱۱۷ (۶) تاریخ زبان فارسی صفحه ۲۵۲

از مطالب فوق بدین نتیجه می‌رسیم که غنا و پختگی ادبی که درزبانهای باختری باستان و میانه (اوستا وپهلوی اشکانی) موجود بود در زبان پارسی میانه (پهلوی‌ساسانی یا پارسیک) تأثیر گذاشت وزمینهٔ ایجاد آثار متنوع را در این زبان فراهم ساخت . تاوادیا متذکرشده است که به اثر تحقیقات جدید این حقیقت روشن شده که پهلوی اشکانی در تحول فرهنگی وفکری دورهٔفارسی میانهٔ ساسانی نفوذ کرده بود (۱) بنابران مدونین آثار پهلوی ساسانی به تدوین آثا دینی وحماسی پرداختند . چون زمان رواج این زبان نسبت به پهلوی اشکانی از زمان ما فاصلهٔ کمترداردوحتی بعضی از کتب دینی زردشتی از قبیل دینکرت،بندهشن و اندر زنامه هادرفاصلهٔ زمانی میان حملهٔ اعراب تا قرن ششم هجری(۲) به پهلوی ساسانی نوشته‌شده لهذا آثاراین زبان کمتر مواجه بـه نا بودی گردیده است.در حالیکه زبان پهلوی اشکانی پیش از اسلام آهسته آهسته با تغییروتحول مواجه شد و با کسب تأثیر از زبانهای تخاری‌وسغدی ونیز باپذیرش تأثیراتی از زبان‌پهلوی‌ساسانی به گونهٔ دری به ظهور پیوست .

ازآثاریکه به زبان پهلوی‌ساسانی درباب تاریـخ داستانها و ر وایات حماسی ودینی وجود داشته یک تعداد آن باقی مانده ونام تعداد دیگر توسط سترجمان‌ونویسندگان‌عربی (۳)ضبط‌گردیده است . از جملهٔ‌آثار حماسی یانیم‌حماسی این زبان‌یکی کارنامهٔ اردشیربابکان‌است که‌بقول‌نولدکه تقریبا د رسال ۶۰۰ میلا دی تدوین شده است .(۴) از این داستان درکتب‌تاریخ وقصص‌زبان دری مانند مجمـل التـواریـخ (۵) و کتـاب های عـربـی چون تجـارب الا مـم (۶) ذکری بعمل آمده است وتاثیر این حماسه درشاهنامهٔ فردوسی نیز بجای‌مانده است . این کتاب مانند روایات حماسی کهن‌از خوارق عادت ویا اوهام انباشته است .اهمیت‌کارنامهٔ اردشیر بیشتر

---

(۱)ـ زبان وادبیات پهلوی ص ۶

(۲)ـ تاریخ زبان فارسی ص ۲۰۲

(۳)ـ مروج الذهب ج ۲ص۲۲۳،اخبارالطوال‌ص۸۱-۱۰۳

(۴)ـ حماسهٔ‌ملی ایران ص ۲۲

(۵) مجمل التواریخ و القصص به تصحیح ملک الشعراء بهارچاپ‌خاورص ۶۱

(۶)ـ تجارب الامم تالیف ابوعلي مسکو یه ،چاپ لیدن ص ۹۹ - ۱۲۷

...در آنست که ماخذ فصل بزرگی از شاهنامهٔ ابومنصوری یعنی ماخذ مهم شاهنامه فردوسی میباشد(١) همچنان کارنامه نسبت به داستان یادگار زریران بسیار ساده‌تر است (٢) به عقیدهٔ مری بویس یکتن از پهلوی شناسان انگلیسی این کتاب باید یك روایت کهنه تری داشته باشد .(٣)

داستان حماسی دیگری که در زبان پهلوی ساسانی وجود داشته داستان رستم و اسفندیار است. از این داستان در الفهرست ابن ندیم وغرر اخبار ملوك الفرس و شاهنامهٔ فردوسی ذکر رفته است(٤) متن پهلوی داستان ظاهراً دردست نیست. همین قسم در خوتای نامك پهلوی که متن اصلی آن از میان رفته است، موضوعات حماسی گنجانیده شده بود .این کتاب بطور کلی در تاریخ و سیر ملوك آریانا از کیومرث تا فرمانروایان اخیر ساسانی است ودرآن داستانهای اوستا و داستانهای شفاهی ایام قدیم مندمج بوده است، کتاب خوتای نامك در آغاز قرن دوم هجری بوسیلهٔ عبدالله بن مقفع به عربی ترجمه و بهسیرالملوك مسمی گردید . متاسفانه ترجمهٔ عربی خوتای نامك نیز یکی از دست رفته است . لیکن قطعات و استخراجاتی از ان در بعضی ازکتابها از قبیل عیون الاخبار ابن قتیبه باقی مانده است . (٥)

از جملهٔ آثار زبانهای پهلوی اشکانی و پهلوی ساسانی یادگار زریران و کارنامهٔ ارد شیر بابکان بیشتر بر مبنای ادبیات حماسی استوار میباشد وهمین دو اثر تا روزگار مارسیده و در واقع حلقهٔ اتصالی میان روایات حماسی قبل از اسلام وحماسه های زبان دری شده است .

با مراجعه به آثار زبانهای باختری باستان ومیانه (زبان اوستایی وپهلوی اشکانی) میتوان دریافت که ظاهراً ادبیات افغانستان کهن و کارنامه های قهرمانان پهلوانان این سرزمین آن مقداریکه از دستبرد تطاول مصون ماند به بهترین وجه حراست و نگهداری شد . بنا سی از غنای ادبی گذشته ودلچسپی به احیا واستحکام مظاهر هنری وادبی وتاریخی روزگاران پیشین بود که در خراسان دورهٔ اسلامی اهل ذوق وخبرت به تدوین روایات ملی وحماسی دست بردند و بر مبنای همین تسلسل و اشتیاق ادبی بود که شعر دری نخست به همت افغانیان در سیستان وبلخ وهرات بوجود آمد.

آغاز تدوین روایات حماسی روزگاران باستانی درخراسان دورهٔ اسلامی وبزبان دری ظاهراً به حدود ربع اول قرن چهارم هجری می رسد وان کتابی است موسوم به شاهنامهٔ مسعودی . چون از

(١) ـ حماسی سرایی در ایران صفحه ٢٨ ، (٢) ـ زبان و ادبیات پهلوی صفحه ١٩٢

(٣) ـ زبان و ادبیات پهلوی صفحه ١٩٨ ، (٤) ـ حماسه سرایی در ایران صفحه ٤٤ و ـ حماسهٔ ملی ایران صفحه ٣٨،

شاهنامهٔ مسعودی مروزی در کتاب البدء و التاریخ مقدسی نام برده شد (۱) و سال تالیف این کتاب ۳۵۵ هجری میباشد ، بنابران تاریخ نظم شاهنامهٔ مسعودی را میتوان اوایل قرن چهارم هجری تخمین کرد .شاهنامهٔ مسعودی در نیمهٔ دوم قرن چهارم کتابی مشهور بود (۲) ازاین شاهنامه جز سه بیت باقی نمانده است.

بعد از شاهنامهٔ مسعودی، کتابیکه در تاریخ داستانها وروایات حماسی نوشته شده شاهنامهٔ منثور ابومنصوری است .این شاهنامه توسط چهار تن از دانشمندان وموبدان خراسانی و در تحت نظارت ابومنصور المعمری دستورابو منصور محمد بن عبد الرزاق سپهسالار کل خراسان تدوین گردید.سال اتمام شاهنامهٔ ابومنصوری محرم ۳۴۶ هجری قید شده و جز مقدمهٔ آن که بقلم ابومنصور المعمری تحریر یافته ، باقی نمانده است. لیکن در کتب تاریخ وسیر الملوک ها از آن اقتباساتی موجود میباشد که مثالهای آن غرراخبار ملوک الفرس ثعالبی ، شاهنامهٔ فردوسی وگشتاسپنامهٔ دقیقی است . بنابران میتوان گفت که شاهنامهٔ ابومنصوری بحیث یکی از مآخذ کتبی بشمار میرود که بعداً در بارهٔ تاریخ وروایات حماسی آریانای باستانی یا به زبان دری ویا به زبان عربی نگاشته شده است .از جملهٔ کتب عربی بحیث مثال میتوان از همان کتاب غرراخبار ملوک الفرس وسیرهم یاد کرد .قسمتی از این کتاب بسیار مهم وارزشمند ثعالبی که به همت محمود هدایت بنام شاهنامهٔ ثعالبی به دری ترجمه شده است باموضوعات حماسی آریانای کهن سروکار دارد .از مقایسهٔ محتویات این کتاب باگشتاسپنامهٔ دقیقی و شاهنامهٔ فردوسی که ماخذ آن از جمله شاهنامهٔ ابو منصوری بوده است برمی آید که ثعالبی در نوشتن این اثر خود ازشاهنامهٔ ابومنصوری استفاده کرده است .مترجم درمقدمهٔ شاهنامهٔ ثعالبی می نویسد که بنا بر تحقیقاتیکه ناشر ومترجم فرانسوی آن یعنی زوتنبرگ کرده ، غرراخبار ملوک الفرس بین سنوات ۴۰۸ و۴۱۲ هجری با شارهٔ امیر ابوالمظفر نصربن ناصر الدین ابومنصور ـ برادر سلطان محمود غزنوی توسط ابو منصور عبدالملک بن محمد بن اسمعیل الثعالبی تدوین شده ـ است. مؤلف قسمت مربوط به فرمانروایان وپهلوانان آریانای باستانی راازروی مآخذیکه شاهنامهٔ فردوسی تنظیم شده به تحریر در آورده است . علاوة از مآخذ دیگر چون طبری، ابن خردادبه

---

(۱) ـ البدء والتاریخ تألیف محمد بن طاهر المقدسی چاپ هورت ج ۳ ص ۱۳۸ وص ۱۷۳ ،

(۲) ـ حماسه سرائي در ایران صفحه ۱۵۳

ابن الکلبی ، حمزهٔ اصفهانی ، مسعودی و یعقوبی نیز استفاده کرده است (۱).

مجتبی مینوی در مقدمهٔ داستان رستم وسهراب مینویسد که کتابی به عربی در دست هست که تألیف ابومنصور حسن بن محمد مرغنی ثعالبی موسوم به غرر السیر میباشد . جلد اول آن غرراخبار ملوک الفرس وسیر هم با ترجمهٔ فرانسوی به اهتمام زوتنبرگ در پاریس بسال ۱۹۰۰ میلادی بچاپ رسید . در این کتاب از صاحب شاهنامه یاد میکند وبه احتمال قوی مراد از آن مؤلف همین شاهنامهٔ ابومنصوری است حتی ظن قریب به یقین میرود که اخبار مربوط به فرمانروایان وپهلوانان آریانا که در این غررالسیر مندرج است ترجمه گونه یی باشد از همان شاهنامه، منتهی با مراجعه به مأخذ دیگر و استفاده از آنها (۲) .

تیودورنولدکه دراین خصوص چنین ابراز نظر کرده است که مندرجات شاهنامهٔ ابومنصوری را میتوانیم کما بیش بعینه از روی قسمتهای نظم موجود و نیز از روی بعضی از فصل های ثعالبی بیکدیگر پیوسته و ترتیب دهیم. این کتاب راجع به تاریخ آریانا و بااضافهٔ چند حادثهٔ حماسی دیگر است . مطالب عمده البته از کتاب جامع دیگری یا ازخداینامه ویا از کتابیکه شبیه به آن بوده اقتباس شده است(۳). پس از شاهنامهٔ ابومنصوری شاهنامهٔ منثورابوالمؤید بلخی ازلحاظ احتوای روایات حماسی درخور اهمیت میباشد. این شاهنامه کتاب عظیمی بودومعروف به شاهنامهٔ بزرگ . از این شاهنامه در تاریخ سیستان، ترجمهٔ تاریخ طبری، قابوسنامه و مجمل التواریخ والقصص یاد شده است. تاریخ نگارش آن ظاهراً سال ۳۰۲ هجری میباشد(۴).

یکی از مهمترین و کهنترین آثار حماسی منظوم زبان دری که درواقع نخستین اثر حماسی منظومی که از تصرف ایام وحوادث زمان برکنار مانده و تاروزگار ما رسیده است گشتاسپنامهٔ دقیقی میباشد. کار سرودن این حماسهٔ ملی دردورهٔ سامانیان ودرآغازسلطنت نوح بن منصور(جلوس ۳۶۵ ه) شروع شد. هر چند در باب تاریخ مرگ دقیقی اختلاف نظر موجود است باآنهم قدر مسلم اینست که حادثهٔ قتل او از حدود سال ۳۶۸ یا ۳۶۹ هجری تجاوز نمی کند. بنا بران اگر تاریخ نظم

---

(۱) ـ شاهنامهٔ ثعالبی ، ترجمهٔ محمود هدایت ۱۳۸۹ ـ ۳۲۸ ، مقدمهٔ مترجم صفحات ج و د.

(۲) ـ داستان رستم وسهراب بامقدمه و تصحیح و توضیح مجتبی مینوی از انتشارات بنیاد شاهنامهٔ فردوسی، تهران ۱۳۵۲ ص ۵-۶ .

(۳) ـ حماسهٔ ملی ایران ص ۴۲ .

(۴) ـ تاریخ ادبیات درایران ، تالیف ذبیح الله صفا ج اول صف ۳۶۴

گشتاسپنامه را سال ۳۶۵ یا کمی بعد تر از ان تخمین کنیم شاید چندان باشتباه نشده باشیم.

موضوع گشتاسپنامه شرح جنگ گشتاسپ با ارجاسپ تورانی و بیان قهرمانی های پهلوانان آریانای باستانی است. همانطوریکه قبلا تذکرداده شد مضمون این نامه را با کمی افزایش یا کاهش در کتاب یادگار زریران می یابیم و نیز در شاهنامهٔ ثعالبی که بگفتهٔ بعضی از محققان ترجمه گونه یی یاشد از شاهنامهٔ ابومنصوری. لیکن بعضی از مستشرقان (۱) ونویسندگان زبان دری (۲) موضوع هزار بیت گشتاسپنامه را ماخوذ از شاهنامهٔ ابومنصوری می دانند. دکتور صفا می نویسد که برا ثر بعضی از اختلاف های جزئی (در یادگار زریران وگشتاسپنامه) خاصه در اسامی و نیز اختلاف کلی روایت در داستان قتل بیدرفش جادو و نظایر آنها ثابت میشود که داستان یادگار زریران چند بار دست بدست گشته و تغییراتی یافته و آنگاه به دقیقی رسیده است و بعبارت دیگر متنی که دقیقی در دست داشت غیر از متن اصلی ایاتکار زریران و به فحوای کلام فردوسی شاهنامهٔ ابومنصوری است واین زیاده ونقصان داستان واختلاف آن با متن قدیمی واصلی از راویان و نویسندگان این شاهنامه است (۳).

باید خاطر نشان ساخت که به اساس شواهدیکه در دست داریم تعین ماخذ اصلی گشتاسپنامه دشوار است .اگر شاهنامهٔ ابومنصوری را ماخذ اصلی دقیقی بدانیم بدون شبهه ادعای ما برمبنای حدس وقیاس استوار خواهد بود، زیرا شاهنامهٔ ابومنصوری اکنون موجود نیست و تنها اقتباساتی (از جملهٔ داستان رزم گشتاسپ وارجاسپ) از ان در شاهنامهٔ ثعالبی صورت گرفته است. آیا این امر امکان پذیر خواهد بود که شاهنامهٔ ثعالبی را بجای شاهنامهٔ ابومنصوری فرض کنیم و سپس قیاس نماییم که چون شمار نامهای پهلوانان و پاره یی از روایات جزئی در یادگار زریران و گشتاسپنامه موافق نمی باشد، بدان سبب شاهنامهٔ ابومنصوری ماخذ دقیقی است نه یادگار زریران. حال اگر شاهنامهٔ ابومنصوری را در دست میداشتیم میتوانستیم بامقایسهٔ گشتاسپنامه به آن و باارائه شواهد موثوق این موضوع را به اثبات برسانیم .ولی اکنون بنظر ما دشوار است بگوییم که نام آن عده از پهلوانانیکه در یادگار زریران نیامده ودر گشتاسپنامه موجوداست حتماً درشاهنامهٔ ابومنصوری آورده شده بود ودقیقی این نامها ورویات اضافی را تنها از آن کتاب اخذ کرده است و حتی ثعالبی نیز، در حالیکه میدانیم که ثعالبی حوادث وروایات حماسی و کارنامه های ملوک وپهلوانان

---

(۱) ـ حماسهٔ ملی ایران ص ۴۸ ـ ۶۴ .

(۲) ـ حماسه سرایی در ایران ص ۱۵۸ .

(۳) ـ ایضاً ص ۱۵۸ .

وبطور عموم قصص مربوط به اقوام مختلف را با مراجعه به مآخذدیگر چون طبری، ابن خرداد به ابن الکلبی، حمزهٔ اصفهانی، مسعودی، یعقوبی وثعلبی بر آنان ضبط کرده است (۱).

موضوع استفاده دقیقی از یادگار زریران رانظربه دلایلیکه بعداً یاد آوری میشود نمی توان انکار کرد اماتعین نسخهٔ مرجع او کار آسان نیست. تنهااینقدر میتوان اظهار کرد که ممکن است وی نسخه یی را مورداستفاده قرار داده باشد که با نسخهٔ مورد استفادهٔ ما (۲)، ازلحاظ زیادی وکمی روایات فرق میداشت. شاید در زمان حیات دقیقی از ین حماسه کهن ملی نسخ متعدد موجود می بود، حتی تعدد نسخه های این کتاب درقرن ۱۹ و ۲۰ که پهلوی شناسان اروپایی به مطالعه وتحلیل آثار این زبان رغبت نشان دادند نیز ثابت میباشد. چنانکه ملک الشعراء بهار که روزگار دراز به مطالعه وترجمه متون حماسی وغیر حماسی پهلوی صرف مساعی نموده درمقدمه ئیکه برترجمه یادگار زریران نوشته چنین یادآور شده است: «این نسخه از یادگار زریران که نزداین جانب بود هشت صفحه ازآغازش کم بود داشت واز اینراه که میخواستم انرا به پارسی امروزین برگردانم اجازه یافتم از روی پچین (نسخه) (۳) اقای پروفیسور هرتسفلد کم بود آن آغاز را بنویسم.» (۴).

همین قسم درسوخره متن ها سبك یادگارزریران (چاب بنیاد فرهنگ ایران) آمده است که این حماسه باری بدست رستم مهربانا ستنساخ و باردیگر توسط مهربان کیخسرو کتابت شده است(۵) پس تمام مطالب فوق وجود تعدد نسخ این کتاب را ثابت می کند ولا بد این همه نسخه ها بدون اختلاف نبوده است وشاید دقیقی از نسخه یی استفاده کرده باشد که نسبت به سایرنسخه ها منصلتر و تعداد قهرمانان درآن بیشتر ازنسخه های کنونی بوده است.

---

(۱) شاهنامه ثعالبی، ترجمه محمود هدایت مقدمه صفحات ج،د و نیزرجوع شود به ص ۱۲، متن

(۲) مقصود نسخه چاپ بنیاد فرهنگ ایران از روی نسخه دستور جاماسپ جی منوچهر جی جاماسپ اسانا است.

(۳) A concise Pahlavi Dictionary, by D.N. Mackenzie,

چاپ پوهنتون آکسفورد - انگلستان ۱۹۷۱ ص ۶۲.

(۴) ترجمه چند متن پهلوی یاوری ص ۵۵.

(۵)- متنهای پهلوی ص ۱۷

اینکه دقیقی زبان پهلوی را میدانسته است یا خیر باید توضیح کرد که همچنانکه گردآورندگان شاهنامه منثور ابو منصوری به زبان پهلوی ناآشنا بودند (۱) آشنایی دقیقی به این زبان نیز دور از امکان نیست و وجود بعضی از شواهد از جمله شواهد لغوی، ترکیب کلمه ها، ترسیم صحنه ها در یادگار زریران و گشتاسپنامه میرساند که دقیقی به متن پهلوی یادگار زریران باید مراجعه کرده باشد. اکنون برای تایید ادعای خویش از شواهد متذکره مثالها بی‌می‌آوریم:

پس (pus = پسر)

از یادگار زریران:

und pas goved Kayvishtasp shah Ku agar hamag pus ud brad ud vispuhragan I man ... (۲)

ترجمه: و پس گوید کی وشتاسپ شاه که اگر همه پسر و برادر و بزرگان من ...

از گشتاسپنامه:

نخستین کی نامدار اردشیر   پس شهریار آن نبرده دلیر (۳)

پس داشت پیل گرانما به مرد   جهاندیده و خورده گرد نبرد (۴)

بیامد پس از سروران سپاه   پس تهم جاماسپ دستور شاه (۵)

اشنود (ashut = شنود)

از یادگار زریران:

Kuman ashnut ku shmah baghan en den abezag i mazdesnan az ohrmazd padirift (۶)

ترجمه: که ما شنودیم که شما بغان این دین ویژه مزدیسنان را از هرمزد پذیرفتید.

از گشتاسپنامه:

نه بنوشتنی بد نه بنمودنی   نه برخواندنی بد نه اشنودنی (۷)

---

(۱)ـ حماسه ملی ایران ص ۳

(۲)ـ متنهای پهلوی ص ۹   (۳)ـ دقیقی و اشعار او ص ۸۳

(۴)ـ ایضاء ص ۵۶   (۵)ـ ایضاء ص ۸۵

(۶)ـ متنهای پهلوی ص ۲

(۷)ـ دقیقی و اشعار او ص ۴۳

همچنان کلمه های هلید (helad-رها کنید)و(هلد helad- رها کند) ابر (abar-بر) ابا(abaa-با)و نظایرآن در موارد مختلف هم در یادگار زریران و هم در گشتاسپنامه بکار رفته است .

درمورد شباهت بعضی از کلمه های مرکب و ترکیبات نیز میتوان شواهد متعدد ازاین دو اثر استخراج کرد، لیکن دراین گفتار به ذکر دو مثال اکتفا می کنیم . یکی از این ترکیب ها که درهردو حماسه چندین بار البته با اندکي تغییربکار رفته(ژو ین به زهر آب داده) میباشد. چنانکه در یادگار زریرانمي خوانیم : (ژوبین آبسوده که... به خشم و زهرباآب بزه وگناه آب داده)(۱). در گشتاسپنامه همین کلمه به شکل زیر بکار برده شده است :

بدو داد ژوبین زهرآبدار که از آهنین کوه کردي گذار (۲)

بینداخت ژوبین زهرآبدار ز پنهان بر آن شاه هزاده سوار (۳)

دیگرترکیب کوف سر (۴) (kof sar- کوهسر) یعنی سرکوه است که درگشتاسپنامه بشکل کوه سر استعمال شده است:

چوگشتاسپ ازکوه سر بنگرید مراورا بدان رزمگه برنه ید (۵)

بهمین ترتیب گاهی ترسیم صحنه ها درهردو حماسه شباهت دارد (۶)

پس ازتذکر مطالب فوق بدین نتیجه می رسیم که دقیقی درسرودن گشتاسپنامه از متن پهلوی یادگارزریران استفاده نموده، لیکن این استفاده از کاهش و افزایش بر کنار نبوده است . چنانکه ملك الشعراء بهار دراین باره مینویسد. (هرچند دقیقی یا ترجمه کنندگان این رساله ازپهلوی به پارسي دري نتوانسته اند درست به نکات دقیق این داستان پی برده وآنرا بدون نواقص بی شمار بعینه ترجمه کنند وبه کلي سرود ستوهای این افسانه تاریخی راد رهم خرد کرده اند وقسمت زیادی رااز آن افکنده وبرآن افزوده اند .)(۷)این تذکر میرساند که دقیقی برای سرودن گشتاسپنامه خود غیراز یادگارزریران

(۱)—ترجمه چندمتن پهلوی ص ۶۸—۱۰۷. درشاهنامه ثعالبی این ترکیب بشکل (سلاح وزوبین مسموم) آمده است . رک . ص۱۲۶ .

(۲)- شاهنامه فردوسی چاپ مسکو جلد۶ صفحه ۱۰۵ (۳)- ایضا

(۴)—متنهای پهلوی صفحه ۹-۱ (۵)- شاهنامه فردوسی چاپ مسکو، جلد۶ ص ۱۰۶

(۶)- مقایسه شود: ترجمه چند متن پهلوی ص۴۰ ودقیقی واشعار او، گشتاسپنامه ص ۳۸)

۷ - ترجمه چند متن پهلوی صفحه ۵۶—۵۷ .

به منابع دیگر نیز رجوع کرده است. به همین علت است که گاهی در این دو حماسه به تفاوتهایی برمی‌خوریم. برای اینکه به شباهتها و اختلافات یادگار زریران و گشتاسپنامه وقوف حاصل کنیم لازم است به مقایسه آنها ؛ بخصوص در سه مورد یعنی ترتیب و اختلاف روایات، احوال بعضی از قهرمانان و شیوه بیان بپردازیم :

۱ - ترتیب و اختلاف روایات :

در این دو اثر از لحاظ ترتیب و توالی روایات، تفاوت قابل ملاحظه وجود ندارد ، لیکن در تعداد حوادث و اندازهٔ روایات اختلاف موجود است . بدین معنی که موضوع هزار بیت گشتاسپنامه به تمامی در یادگار زریران گنجانیده نشده است . در واقع گشتاسپنامهٔ دقیقی از بیت ۱۱۷ تا ۷۰۰ از رهگذر احتوای روایات حماسی با یادگار زریران مطابقت دارد (۱) . از آغاز گشتاسپنامه تا بیت ۱۱۶ که موضوعات به بلخ رفتن لهراسپ و بر تخت نشستن گشتاسپ ، پیدا شدن زردشت و پذیرفتن گشتاسپ دین او را و باژ دادن گشتاسپ به ارجاسپ را در بر می‌گیرد، در یادگار زریران نیست . در حقیقت مطابقت روایات در این دو حماسه از نامه نوشتن ارجاسپ به گشتاسپ که دین مزد یسنان را پذیرفت، شروع میشود ، ولی نحوهٔ ایراد حوادث از همین آغاز این دو اثر اندک تفاوت پیدا می‌کند . نام فرستادگان ارجاسپ به نزد گشتاسپ در یادگار زریران، بیدرفش جادو و نامخواست هزاران است (۲) لیکن در گشتاسپنامه غالباً نام شخص دوم یعنی نامخواست. هزاران، تنها بشکل نام خواست ذکر شده است و اسم پدر این شخص یعنی هزاران جز در یک مورد (۳) در گشتاسپنامه دیده نمی‌شود .

در گشتاسپنامه از ابراهیم دبیران مهیست یاد نشده است. در حالیکه هموست که در یادگار زریران در محضر گشتاسپ بر پای می‌استد و نامهٔ ارجاسپ را می‌خواند . ترتیب بیان مطلب و

---

(۱)- این رقم در گشتاسپنامهٔ چاپ دبیرسیاقی است . در شاهنامهٔ چاپ مسکو ج ۲ از بیت ۱۲۰ تا ۷۰۱ را در بر می‌گیرد.

(۲) - در شاهنامهٔ ثعالبی نام این دو فرستاده که حامل پیام ارجاسپ به گشتاسپ بودند ، ذکر نشده وتنها گفته شده است که ارجاسپ نامه را ممهور کرد و بردن آنرا به شخص تند خوی ووحشی محول داشت و هزار تن همراه او کرد . اما نام بید رفش و نامخواست در شرح محاربهٔ گشتاسپ وارجاسپ (ص ۱۲۳ - ۱۲۶) آمده است .

(۳) - بدادش بدان جادوی خویش کام   کجا نام خواست هزاران اش نام

شاهنامهٔ فردوسی چاپ مسکو جلد ٦ ص ۹۷

ایراد موضوعات در نامهٔ ارجاسپ که در یادگار زریران وگشتاسپنامه آورده شده است بصورت عموم همسان نیست ولی از نگاه مفهوم به هم مشابه میباشد .متن نامهٔ ارجاسپ در یادگار زریران چنین است: «... ما شنودیم که شما بغان این دین ویژه مزدیسنان را از هرمزد پذیرفتید. اگر دست از آن باز ندارید ماراز یانی گران ودشخواری از آن تواند بود . هرگاه شما بغان صواب بینید این دین و یژه را فرو هلید باما هم کیش بوید . دراینصورت هر آئینه شما را به خدایی پرستیم و هر آئینه سال بسال بس زرو بس سیمینه و بس اسپ نیکو وبس گاه شهریاری به شما دهیم و اگر این دین بنهلید و باما هم کیش نشوید هر آئینه بر سر تان رسیم ، خوید خوریم و خشک سوزیم و چارپای و دوپای از شهر برده گیریم وشما را به بندگی گران ودشخواری کار فرماییم .»)(۱)

قسمتی از همین نامه را گشتاسپنامه به ترتیب ذیل اقتباس می کنیم :

«... تواورا پذیرفتی و دینش را بیاراستی راه و آیینش را ...
سر آن بند را ازمیان باز کن بشادی می روشن آغاز کن
اوایدونکه بپذیری این نیک پند زترکان بجانت نیاید گزند ...
ترا بخشم این بی کران گنجها که آورده ام گرد با رنجها
نکو رنگ اسپان با سیم و زر بداستا مهاد رنشانده گهــر
غلامان فرستمت با خواسته نگاران با جعد آراسته
ور ایدونکه نپذیری این پندمن بسایی گران آهنین بند من ...
بسوزم نگاریده کاخ ترا زبن بر کنم بیخ وشاخ ترا
ز مینت بسوزم سرا سربهم سپاهت بناوک بدوزم بهم
زن وکودکان را بیارم زپیش کنمشان همه بنده درشهرخویش(۲)

سپس موضوع پاسخ گفتن نامهٔ ارجاسپ در میان می‌آید .دریادگارزریران این نامه را شخصاً زریر جواب می گوید ،امادرگشتاسپنامه آمده‌است که برای جواب گفتن آن زریرو اسفندیار وجاماسپ هرسه باهم اقدام می ورزند .

لشکرآرایی گشتاسپ درگشتاسپنامه ویادگار زریر انطوری شرح‌شده است که مطالب با هم شباهت دارد .برای توضیح بیشتر نمونه ها یی ازهردو حماسه درین زمینه نقل‌می کنیم:

---

(۱) ــ ترجمهٔ چند متن پهلوی صفحه ۹ه.

(۲) ــ دقیقی واشعار اوص ۳٦ ـ ۳۷ .

«همهٔ مردم را از بهسپان خبر رسید و بر درگشتاسپ شاه آمدند به همراه سپاه و تمبک زده و نای در انداختند و بانگ وُکاودم برآوردند»(۱).

سپاهی بیامد بدرگاه شاه / که چندان نبد بر زمین بر گیاه
چو روزی بپخشید و جوشن بداد / بزد نای و کوس و بنه بر نهاد (۲)

«پس لشکر بجنبید و ایورژ کرد ... چنان بود که بانگ آنان برآسمان بر شدی و آوازهای شان در دوزخ بپیچیدی... ازگرد و دود شب و روز نا پیدا» (۳).

ز تاریکی گرد و اسپ و سپاه / کسی روز روشن ندید و نه ماه
ز بس بانگ اسپان واز بس خروش / همی نالهٔ کوس نشنید گوش (۴)

پیشگویی جاماسپ به دستور گشتاسپ، صرف نظر از بعضی تغییرات جزوی، ازقبیل تقدیم وتاخیر مطالب ونیز تعویض نامها، درهر دو حماسه یکسان است. هنگامیکه گشتاسپ جاماسپ را به پیشگویی وادارمیسازد وی ازگشتاسپ تقاضامی کند که سوگندیاد کند تا به وی گزندی نرساند. گشتاسپ این درخواست جاماسپ را قبول می نماید و بجان زریر برادرش سوگند می خورد که او را اذیت نکند.

بنابران جاماسپ آنچه را که در میدان جنگ بوقوع خواهد پیوست یکایک بیان می دارد.

قسمتی از پیشگویی جاماسپ در یادگار زریران وگشتاسپنامه قرار ذیل است:

«فردا این دوسپاه برهم فرو کوبند، دلیر به دلیر وگراز به گراز، بس مادر با فرزند بی پور، بس پور بی پدر، بس پدر بی پسر، بس برادر بی برادر و بس زن شوی مند بی شوی شوند.» (۵)

به پیش اندر آیند مردان مرد / هوا تیره گردد زگرد نبرد
جهان بینی آنگاه گشته کبود / زمین پر ز آتش هوا پر ز دود
و زان زخم و آن گرزهای گران / چنان پتک پولاد آهنگران
بمغز اندر افتد تر نگا ترنگ / هوا پر کند نالهٔ بور و خنگ

(۱) ـ ترجمهٔ چند متن پهلوی ص ۶۱ ـ ۶۲.

(۲) ـ دقیقی واشعار او ص ۴۶ ـ ۴۷.

(۳) ـ ترجمه چند متن پهلوی ص ۶۲

(۴) ـ دقیقی واشعار او ص ۴۷.

(۵) ترجمهٔ چند متن پهلوی صفحه ۶۴

شکسته شود چرخ وگردونها درفشان بیالاید از خونها
بسی بی پدر گشته بینی پسر بسی بی پسر گشته بینی پدر (۱)

حوادث دیگر از قبیل کشته شدن زریر توسط بیدرفش و پهلوانان دودمان او و نیز قتل بیدرفش و لشکریان ارجاسپ طوری بیان شده است که در هردو حماسه ترتیب وتوالی شانرا تا حدزیادی حفظ می کند. دقیقی در گشتاسپنامه درضمن شرح حوادث به تأسی از مراجع دیگر سطالبی را می آورد که آنرا در یادگار زریران به نهج دیگر می یابیم و به همین سبب گاه گاه مغایر تهایی در روایات این دو حماسه بمشاهده میرسد. طور مثال از کشته شدن گرامیک کرت پسر جاماسپ که در گشتاسپنامه بصراحت سخن رفته، در حالیکه دریادگار زریران در مورد قتل وی چیزی گفته نشده است. در یادگار زریران گرامیک کرت، بستور واسفندیار تا آخرین لحظه با لشکریان دشمن می جنگند و آنها را شکست میدهند. همین قسم در یادگار زریران گیرندهٔ انتقام زریر پسر او بستور است ووی بیدرفش را به قتل می رساند لیکن در گشتاسپنامه اگرچه بستور نخست بدین قصد بجنگ می رود اما کشتن بیدرفش بدست اسفندیار صورت می گیرد (۲) علاوه بران از دو روایت دیگر که درهردو حماسه به اختلاف آورده شده است نیز باید یاد کنیم. یکی از این دو روایت اینست که چون زریر در میانهٔ آوردگاه از دست بیدرفش بخاك و خون می نشیند، بستور پسروی برآن میشود که کین پدر از بیدرفش بکشد. لیکن گشتاسپ او را مانع می شود وبرایش می گوید که تو هوز کودک نارسیده هستی و دستت به تیر آشنا نیست. بنابرآن برای تو لازم نیست که بجنگ بروی. اما بستور پنهانی از گشتاسپ نزد آخور سالار (بقول دقیقی اسپدار) میرود و به او میگوید که گشتاسپ فرمان داده است تا اسپی را که زریر در کودکی برآن سوار می شد برای من زین کنی که من به کارزار بروم (۳) وقتیکه گشتاسپ از این اقدام بستور آگاه میشود به مشورهٔ جاماسپ او را اجازه می دهد تا برای انجام مقصودش بپردازد. گشتاسپ از تیردان تیری به وی میدهد و می گوید برو و پیروز بازگرد.

---

(۱) ـ دقیقی و اشعار او صفحه ۸۳ (۲) ـ حماسه سرایی در ایران ص ۱۱۹ ـ بقول ثعالبی قتل بیدرفش بدست بستور صورت گرفت. ر ک: شاهنامهٔ ثعالبی ص ۱۲۷ .

(۳) ـ ترجمهٔ چند متن پهلوی صفحه ۶۹

این روایت در گشتاسپنامه بدین شکل نیامده است . قرار اظهار دقیقی گشتاسپ سپاه خود را به چندین دسته تقسیم می کند و بستور را در عقب لشکر می گمارد (۱)

رو یداد یگر که مربوط به انجام نخستین جنگ گشتاسپ و ارجاسپ میباشد در یادگار زریران چنین آمده است که در پایان این جنگ از تورانیان جز ارجاسپ کسی زنده نماند . او را نیز یل اسفندیار گرفت و یک دست و یکپای و یک گوشش را برید سپس یک چشم او را باآتش سوخت و کور ساخت . پس او را به دم بریده خری نشاندند و گفت که شوو بگو چه دیدی از دست من یل اسفندیار تا هیونان دانند که چه رفته بوده است در این روز فرو ردین اند را ژد های رزم گشتاسپان (۲)

این روایت در گشتاسپنامه چنین است که پس از قتل لشکریان و سران سپاه ارجاسپ چون وی خود را تنها دید راه فرار در پیش گرفت و روی به دشت وبیابان نهاد (۳) همین شکل روایت را ثعالبی نیزآورده است .قرار اظهار وی چون ارجاسپ رو به فرار می نهد ، بستور با یک تعداد سپاه او را تا جیحون تعقیب می کند . (۴)

۲ -احوال بعضی از قهرمانان :

شمارهٔ قهرمانان آریانا که در جنگ گشتاسپ وارجاسپ شرکت داشتند در یادگار زریران به شش تن بالغ می گردد . آنان عبارت بودند از زریر وپاد خسرو برادران گشتاسپ . فرشید ورد ، (فرشاورد) واسفندیار فرزندان او و بستور پسر زریر و گرامیک کرت پسر جاماسپ . پورد او د در جملهٔ پسران کی گشتاسپ علاوه از اسفندیار وفرشید ورد و پشوتن که اسم اخیر الذکر در یادگار زریران نیامده است ،فرشوکر را چارمین فرزندوی می خواند وعلاوه میشود که هرچند در شاهنامه از او اسم برده نشده اما بطور یقین میدانیم که او پسر گشتاسپ است زیرا در یادگار زریران مکرر از او یاد شده ودر همین جنگ بدست نامخواست پسر هزاران سرلشکرتورانی کشته شده است . (۵)

من در یادگار زریران (چاپ بنیاد فرهنگ ایران از روی نسخهٔ آسانا) نام فرشوکر و چگونگی قتل وی توسط نامخواست را پیدا نکردم ، بلکه در عوض دریافتم که پاد خسرو برادر گشتاسپ که چار بار نامش دریادگار زریران آمده (۶) بدست نام خواست هزاران کشته شده است.

---

(۱)- دقیقی و اشعار او ص ۵۵ - بقول ثعالبی بستور در جناح چپ لشکر گمارده شده بود وبعد از کشته شدن زریر گشتاسپ کین کشیدن از بید رفش را شخصاً به وی محول کرد . رک : ایضا ص ۱۲۳ - ۱۲۶

(۲) - ترجمهٔ چند متن پهلوی ص ۷۶　(۳) - دقیقی واشعار او ص ۷۵ (۴) - شاهنامهٔ ثعالبی ص ۱۲۷ -(۵) یشتها ، ج ۲ ،ص ۲۷۵ . (۶) - متنهای پهلوی ص ۶-۷-۸ و ۱۷ .

ممکن است استاد پورداود، نام فرشوکر یکی از پسران گشتاسپ را در کدام نسخهٔ دیگر از یادگار زریران دیده باشد . در گشتاسپنامه تعداد قهرمانان نسبت به یادگار زریران بیشتر ضبط شده واز نیو زارو شیرو و شیدسپ وارد شیر وپشوتن که در یادگار زریران سخنی از آنان نرفته در گشتاسپنامه صحبت بعمل آمده است .

از قهرمانان تورانی دراین نبرد دریادگار زریران نام دوتن یعنی بیدرفش جادو ونامخواست هزاران ذکر گردیده است . دقیقی بر علاوهٔ آنها از کسان دیگر از قبیل گرگسار و کهرم نام می برد که نام این دوتن در یادگار زریران نیست . در شاهنامهٔ ثعالبی نام اردشیر وشیداسپ وگرامی کرد موجود است واز فرشاورد وانبوزارو جودندارد.ویک شخص دیگر که موسوم بهنیونداد میباشد (۱) بحیث چهارمین پسر گشتاسپ معرفی شده،از افراد ارجاسپ نام بیدرفش ونامخواست و کهرم مذکور است لیکن از گرگسار که در گشتاسپنامه آمده ذکری نرفته است .

کسانی را که در فوق نام بردیم پهلوانان معروف سعر که رزم بوده اند . در یادگار زریران وگشتاسپنامه درمیان قهرمانان وسرداران زریر ستور واسفندیار نسبت به دیگر پهلوانان دودمان گشتاسپ در میدان کارزار برای نابودی نیروی جانب مقابل بیشتر تلاش کردند .از جملهٔ این پهلوانان اگر چه نام اسفندیار در حماسه های ملی ما مشهور تر است ، لیکن در یادگار زریران مقام اول را باید به زریر داد وسپس دلاور یهای اسفندیار وبستور را به دیدهٔ تحسین نگریست .

نام زریر درفقره های ۱۱۲ – ۱۱۳ – ۱۱۷ آبان یشت بشکل زئیری و ئیری Zairi vairi که معنای زرین سینه وجوشن را می رساند ضبط شده است (۲).زریر پسر لهراسپ درا درگشتاسپ سپهبد آریانا و قهرمان نام آور بود . وی دراوستا به اسپ یوذ Aspayaodha یعنی جنگاور سوار،موصوف میباشد .دریادگار زریران «تهم سپاهبد نیو»خوانده شده است (۳) دقیقی در گشتاسپنامه او را زریرسوار گفته است :

زد انا سپهبد زریر سوار زحاماسپ وز فرخ اسفندیار (۴)

جو بستور پور زریر سوار زدیمه خرامیدزي اسپدار (۵)

---

(۱)ـ شاهنامه ثعالبی ص ۱۲۵ (۲)ـ یشتها ج اول ص ۲۸۷

(۳) متنهای پهلوی صفحه ۲

(۴)شاهنامه، چاپ مسکو جلد ششم صفحه ۸۰

(۵) ـ ایضا صفحه ۱۱۰ .

سیمای زریر در سراسر منظومهٔ ایاتکار زریران وگشتاسپنامه درخشش عجیبی دارد. ارادهٔ او برای مقابله بامخاصمان ومعاندان شکست ناپذیراست. هنگامیکه گشتاسپ پس از شنیدن متن نامهٔ ارجاسپ اندوهگین میشود درواقع زریراست که برای پاسخ گفتن آن نامه آمادگی میگیرد و از بس غیرت وهمت بهدشمن خاطر نشان می سازد که بااسپان بیکار گذار برشما خواهیم تاخت وشمارا شربت مرگ خواهیم چشانید. اوبهدستور گشتاسپ در پی تدارك وفراهم آوری سپاه میشود. جنگاوران با سلاحهای جنگی وباسپر های رستم روبه آوردگاه می نهند. زریر فرمانده سپاه بر بارهٔ آهنین سمب خویش برمی نشیند ودلیرانه سخت کار زارمی کند. همچون ایزد آذر که اندر نیستان افتد وباد با آن یار باشد (۱) اما یکتن از سران لشکر ارجاسپ بنام بیدرفش جادو که درمقابل وی خودرا ناتوان می یابد از پشت سر با ژوبین آبداده به زهر براو ضربتی وارد می کند واورا هلاک می سازد.

بستورپسر زریر مانند پدرش نبرده وجنگ آور است. نام وی درفقره ۳۰۱ فروردین یشت بشکل بستوئیری (Basta Wairi) وبمعنای جوشن بسته آمده است. این نام درگشتاسپنامه ودراکثرچاپهای شاهنامه فردوسی (جزچاپ مسکو) نستورضبط میباشد که محققا نادرست است وبه یقین میتوان گفت که این تحریف دراثر اشتباهاستنساخ کنندگان صورت گرفته وسپس درچاپ های متعدد این اشتباه تکرار شده است.

بستوردرهنگام قتل پدر، کودک نارسیدهو بهاستناد یادگار زریران هفت ساله بود (۲). ولی با همین سن کم دلیرانه کار زار کردو بیدرفش جادورا به انتقام کشتن پدرش تیری بردل بزد وهلاك ساخت وتاپایان جنگ گشتاسپ وارجاسپ درصف سایر دلاوران وقهرمانان آریانا بجنگید. یکی از بزرگترین قهرمانانیکه دراین جنگ پایداری وکار روایی های اودرخورستایش است، اسفند یار پسر گشتاسپ میباشد. نام این پهلوان در اوستا بشکل سپنتود ات (Spento data) بمعنای بخشیدهٔ سپنته (مقدس) ودر پهلوی سپندیات ((Spento dadta))آمده است. راجع به وی در فقره ۱۰۳ فروردین یشت ودر فقره ۲۰ ویشتاسپ یشت به نیکویی سخن رفته و بصفت تهم و دلیر خوانده شده است (۳).

---

(۱) ـ متنهای پهلوی صفحه ۹ ـ دقیقی از طرز جنگ آوری زریرچنین توصیف می کند:

بلشکر گهٔ دشمن اندر فتاد		چواندر گیا آتش تیز و باد

(۲) ـ متنهای پهلوی ص ۱۱، توجمهٔ چند متن پهلوی ص ۶۹

(۳) ـ یشتهاج دوم صفحه ۸۷

اسفندیار پهلوانی بود رویین تن بر جسم او هیچ ضربتی کارگر نمی افتاد . مطابق توضیح زراتشت نامه، اسفندیار را زردشت با دادن انار رویین تن کرد (۱) انار میوۀ مقدس پیشما رمیرفت وبدان سبب قرار اظهار پورد او د برد و آتشکده ها درخت انار غرس می‌شد. به‌تعبیر مولف دانشمند معروف وفقید لهستانی انار درآریانای باستانی نمایندۀ جنگاوری بشمار میرفت (۲) .

ستارۀ بخت اسفندیارهم در یادگار زریران وهم درگشتاسپنامۀ دقیقی ، همیشه تا بناك است باوجود دلاوریها وجانفشانی‌های تمام قهرمانان نخستین جنگ گشتاسپ و رهاسپ ادن نبرد بهمت اسفندیاربه پیروزی انجام یافت.نام این قهرمانان وامثال آنان که کارنامه های ارزشمندی ازخود بجا گذاشتند درحماسه های ملی ما جاودان است

۳ ـ شیوه بیان :

یکی ازخصوصیات مشترکیکه درحماسه ها وجود دارد نحوۀ ایراد مطالب، توصیف قهرمانان بیان چگونگی جنگ آوری،عزم وثبات واحساسات آنان ونیز توصیف میدان جنگ، آلات وادوات جنگی و نظایر آن میباشد .درآثار حماسی گوینده یانویسنده وقایع رابه اسلوب خاصی شرح می‌کند .

درگفتن واقعه ار ایجاز کارمی‌گیرد ویا از اطناب. تشبیهات، استعارات ومبالغه هایی بکار میبرد که موافق موضوع بوده بحث اوست ودر پرورانیدن مطالب اقتضای مناسب را ازنظردورنمی‌دارد. وقتیکه آثار حماسی ازلحاظ شیوۀ بیان مورد مقایسه قرارمی گیرد باآنکه موضوع آنها یک چیز باشد، تفاوتهایی درمیان آنها موجود میباشد .برای آنکه به خصوصیت وطرز بیان گشتاسپنامه ویادگار زریران وقوف حاصل نماییم بهتر است راجع به هریکی ازآنها بطور جداگانه صحبت کنیم .

درگشتاسپنامه دقیقی اگر چه پیرایه های ادبی وجود دارد لیکن وی کلام خودرانه باتکلف بسیار بلکه به سادگی و گاهی با الفاظ ثقیل بیان می‌کند .بقول نولدکه او پابند بشکل وصورت ظاهر است .هروقتیکه یک پهلوان تازه را معرفی میدارد ویا از کشته‌شدن اوسخن‌می‌راند همه‌شه بیک نحو واغلب باعین کلمه ها شرح میکند .درگشتاسپنامه مجادلهای رزم‌بسیار معمولی نگارش می یابد .دقیقی بعض اصطلاحات را زیاد بکار میبرد ازقبیل(نگرتا) (یکی نام بودش)ومانند آن

---

(۱)- زراتشت نامه به تصحیح محمد دبیر سیاقی چاپ طهوری صفحه ۷۷ .

(۲)ـ مجله دانشکده ادبیات وعلوم بشری دانشگاه تهران (مقالۀ اسفندیار و راز رویین تنی نوشتۀ محمد علی اسلامی ندوشن) سال ۹ ، شماره ۳ — ۴ ـ صفحه ۰ ۵ .

(۱) این مطالب چنین معنیٌ ندارد که دقیقی از داشتن یک سبک محکم حماسی برخوردار است. در گشتاسپنامه او از لحاظ محاسن وزیبایی های ادبی نیز شواهد فراوان موجود است. بحیث مثال در خطابهٔ گشتاسپ بهترین ابیات دیده میشود ودقیقی دراین مورد نهایت ایجاز وفصاحت را بکار بسته است. همچنان سخنان وی درباب ظهور زردشت از لطف وزیبایی تهی نیست وهمین امر در مورد پیشگویی جاماسپ نیز صدق میتواند کرد.

یکی از وجوه اهمیت دقیقی بکار بردن ترکیب های فراوان است. این ترکیبها گاهی باستن پهلوی ایا تکار زریران موافقت دارد. گشتاسپنامه از لحاظ بکاربردن تشبیهات واستعارات وترسیم صحنه های پیکار وتوصیف حالات پهلوانان قابل توجه میباشد. گاهی درین نامه به تشبیهاتی بر میخوریم که استادانه بیان شده است، مانند تشبیهات ذیل:

ابر کین شید سپ فرزند شاه حو رستم بیامد میان سپاه (۲)

* * *

سر انجام ترکان به تیرش زنند تن پیلوارش بخاک افگنند (۳)

* * *

فروغ سر نیزه و تیر وتیغ بتابد چنانچون ستاره ز میغ (۴)

* * *

ببند دنراور اچون پیل مست یکی تیغ زهرآب داده بدست (۵)

* * *

پس این لشکر نامدار بزرگ بدشمن درافتند چون شیروگرگ (۶)

یکی با رهی بر نشسته چو نیل بتک همچو آهو بتن همچو پیل (۷)

* * *

(۱) ـ حماسهٔ ملی ایران صفحه ۹۴ (۲) ـ دقیقی واشعار او صفحه ۹۴

(۳) ـ ایضاً صفحهٔ ۵۰ (۴) ایضاً صفحهٔ ۵۱

(۵) ایضاً (۶) ایضاً.

(۷) ـ ایضا صفحهٔ ۵۸

بلشکر گه د شمن اند رفتاد	چو اند رگیا آ تش تیز و با د (۱)

• • •

بد ست‌اندرون گرزچون سام یل	به پیش‌اندرون کشته‌چون کوه تل (۲)

بیا استعاراتی بکار رفته است که بسیار ز یباوبا شد ، مانند استعارات ذ یل :

بسی نا مـد ا ران و گـر د ا ن چین	که آن شیر گرد ا فگند بر ز مین (۳)

تو گفتی هوا ا بر د ار د همی	و زان ا بر الماس با ر د همـی (۴)

چو گشتا سپ ا ز کو ه سر بنگر ید	بگر د اند رو ن سا ه گرد ا ن‌ندید (۵)

با توجه به ابیات زیر میتوان دریا فت که دقیقی در تجسم وترسیم حالات وعواطف پهلوانان ماهر است . این ابیات مضمون گفتاری است از زبان بستور برسر نعش ز ر یر :

همی گفتش ای ما ه تا با ن من	چر ا غ دل ودیده و جا ن من

بد ا ن رنج و سختی بپر ور د یم	کنون‌چونکه رفتی‌بکه اسپر دیم

همـه لشکر و کشو ر آ ر استی	همی ر زم ر ا با آ ر زو خوا ستی

کنو ن کت بگر دو ن برافراخت‌نام	شدی کشته خودنا رسید ه بکام (۶)

وابیات ذیل در تو صیف زر یر :

بیا مد پس آ ن نر ه شیر د لیـر	نبر ده سوا ر آ نکه نا مش ز ر یر

به پیش ا ند ر آ ید گر فته کمند	نشسته ا بر اسپ تا زی سمند

ا با جو شن ز ر د ر خشان چو ما ه	بد و ا ند رو ن خیره گشته سپا ه (۷)

در یاد گار زر یران‌نیز شیوهٔ بیان‌بسیار دلکش‌وشاعرانه است.چون این حماسه اصلا د ر زبان پهلوی اشکانی بشعر بو ده و باوصف آنکه درترجمهٔ پهلوی‌ساسانی‌آن تغییرات وتد اخلاتی صورت گرفته است، باز هم شیوایی بیان‌وتأثیر ستن اصلی آن‌در ترجمه مشهود است . ناو ادیا آهنگ سخن این حماسه را شاعرانه می خواند (۸).قدر مسلم اینست که در یادگارزر یران اسلوب سخن کاملا ادبی وشاعرانه و پراز توصیفات است .این امر در واقع ممثل همان ذوق‌ادبی و بیان شیواست که ازگاه باستان درآریانا سراغ میشد ، چنانکه مثالهای‌آن درکتاب اوستا مشهو د است وتأثیر همین ذوق واستعدا د ادبی بود که سخنوران نامی ادب دري نخستین بار از افغانستان سربلند کردند و

---

(۱) - ایضا صفحهٔ ۶۱	(۲)- ایضا صفحهٔ ۶۴	(۳)- ایضا صفحهٔ ۴۹

(۴)- ایضا صفحهٔ ۵۷	(۵)- ایضا صفحهٔ ۶۵	(۶)- ایضا صفحهٔ ۷۰

(۷)- ایضا صفحهٔ ۵۰	(۸)- زبان و ادبیات پهلوی صفحه ۱۹۳

گویندگان دیگر به تلمذ وتبعیت ازآنان ازنواحی دیگر بسیار بعدبه آوردن شعردری کوشیدند .

باید یادآورشد که در ایاتکار زریران هرچند صحبت از کیش زردشتی است اما اصول وطریقهٔ این آئین شرح نشده ، بلکه بیان پیکار ودلاوریهای قهرمانان آریانای باستانی است. بنابراین درمتونیکه چنین حوادث حماسی وپهلوانی محتوای آنراتشکیل میدهد بدون شبهه تعبیرات و شیوهٔ بیان رنگ شاعرانه دارد .

بقول نولد که با وجودیکه یادگار زریران برحسب ظاهر بزبان مکالمه یی فصیح نوشته نشده است، شامل مبالغه های برجسته حماسی زمانهای بعدی میباشد (۱) . حقیقت اینست که شیوهٔ بیان دراین کتاب به اقتضای مناسبت‌ها فرق دارد. بقول تاوادیا آنجا که سخن ازپیش آمد های ساده و جزئی است، بیان هم ساده است، امابه علت کوتاهی که دارد گیر او پر کشش است . مانند همان آغاز کتاب که نامه های دعوت دربارهٔ رها کردن آیین تازه یعنی کیش زردشتی ردوبدل میشود و پاسخ غرور آمیزیکه به این دعوت داده میشود، درجاهائیکه مناسبتی اقتضامی کند زبان بسیار ادبی وپر از تشبیهات شاعرانه ومبالغه آمیز میشود ،مثلا هنگام لشکر کشی باآهنگ موسیقی شایان توجه ، نالهٔ پردرد جاماسپ است: «آه کاش ازمادر نزاده بودم وچون زاییده شدم کاش درکودکی به سر نوشت خود مرده بودا» (۲) یا مانند ناله درد ناك بستور برسرنعش پدر: «تورا چنین کام بود که با هیونان کارزار کنی. کنون کشته افتاده ای اندرین رزمگاه چون بی تخت وبی گنج مردم و این خوب چهر وگیسوان وریش تواز بادها پریشان. تن وپیکر ویژه ات به پای اسپان خسته وخاك بروی نشسته » (۳) یامانداین بیان شیوا که درواقع توصیف وتصویر نحوه جنگ کردن زریرمیباشد: «آن تهم سپاهبد دلیر زریر آنگونه دلیرانه کارزار کند چنانکه آتش سخت اندر نیستان افتدو باد آن آتش را یار شود» (۴) بهاین ترتیب تقریبا تمام حالتها وچهره ها دریك کار ادبی و هنری کوچك نمایان شده است . (۵)

مقایسه یادگار زریران با گشتاسپنامه دقیقی درسه مورد فوق الذکر مارا بهاین نتیجه میرساند که از لحاظ موضوع، توالی روایات ، توصیف وبیان حالات قهرمانان وبکاربردن تشبیهات، استعارات ومبالغه ها و استعمال لغات پهلوي ، آوردن ترکیب های اضافی وتوصیفی و نظایر آن میان این دواثر حماسی شباهت وجود دارد، بنابران ممکن است درنظم گشتاسپنامه، دقیقی از متن پهلوی ایاتکار زریران استفاده کرده باشد .

---

(۱)- حماسه ملی ایران صفحه ۲۱   (۲)- زبان و ادبیات پهلوي صفحه ۱۹۳

(۳)- ترجمه چند متن پهلوی صفحه ۷۰   (۴)- ایضاً صفحه ۶۷

(۵)- زبان وادبیات پهلوی صفحه ۱۹۴

پوهندیار محمد علم ملهیار

گوشه‌هایی از فرهنگ

عامیانه کلاشوم نورستان

-۲-

دوم - فرهنگ شفاهی :

ساده ترین فرهنگ شفاهی که در گروه های محلی کلاشوم نورستان رائج است عبارت، است از اساطیر، نام های محلی و عنعنوی، لهجات محلی، ضرب المثل های محلی، چیستان ها و معما های محلی، داستان ها وغیره. بعضی از نمونه های اساطیر را در فرهنگ شفاهی در آتی تقدیم مینمائیم .

اسطوره دی (De) در وایی استان :

در گذشته چنان می پنداشتند که « دی » رب النوع سرنوشت و نگهبان مردم در روستای وای استان بوده است. قریهٔ وای استان (وایگل) در قسمت شمال کلا شوم در جنوب سلسله کوه هندوکش در حصهٔ مرکزی نورستان موقعیت دارد .

رودهای نسبتاً کوچک بنام دیگل (De—gal) (۱)، شا گل (Sha—gal) و کام کوی (Camkoy) در آن وجود دارد که از سه دره جریان پیدا کرده و در اینجا باهمدیگر یکجا شده و رودخانه نسبتاً بزرگی را که بنام دریای «وایگل» یاد میشود تشکیل میدهند. اگر از قریهٔ وای استان

۱- دیگل : دی، نام رب النوع است وگل به معنی دره، یعنی دره که مربوط به «دی» بود .

یکی ازین رود خانه های فرعی تعقیب گردد در کرانه های آن اماکنی بنظر میرسند که به اساسی ارباب الانواع کهن آن مسمی گردیده اند .

در نزدیکی رود خانه دیگل جاها ییوجود دارد که محل بود و باش خدایان فرعی بوده است.

یکی ازین جاها که بنام دیتاع (De_ta) (جای رب النوعی که سرنوشت ونگهبانی مردم را بدوش داشت) یاد می شد .

درنزدیک وطرف راست دیتاع جای مادیتاع (Made_tâ) (جای رب النوع مادی) وبطرف شرق و شمال آن تراسکان تاع (Tras-kan_tà)(مسکن رب النوع تراسکان تاع)بود.ودر درهٔ شاگل یمرا تاع (Yamaratâ) (مسکن خالق همه مخلوقات)(۱)بود.در بارهٔ هر یکی ازین جاها اساطیر دلچسپ بشکل پراگنده موجود میباشد.و درینجا اسطورهٔ«دی»راکه در دیتاع مربوط درهٔ وایگل مسکن داشته است تقدیم میکنیم:

در ازمنهٔ بسیار قدیم در درهٔ دیگل امروز و در جای دیتاع که نزدیک وای استان است یك یوش «Yosh دیو» زندگی میکرد. یوش از رسیدن بهار برای مردم وای استان خبر میداد.ومردم وای استان هر سال طی مراسم خاص از یک گروه مردم یك مرد را به این یوش میدادند. یوش این مرد را میخورد و فصل بهار را برای مردم می‌آورد و پیغام بهار را برایشان میگفت.مردم وای استان دایم ازین یوش خوف داشتند و گاه گاهی هم از«دی» کمک میخواستند اما هنوز عملا با قربانی کردن بز وگاو درجستجو «دی»اقدام نکرده بودند.

سالی نوبت به یکی از آن خانواده ها رسید که می بایست یکنفر از آن خانواده طی مراسم خاص به یوش سپرده شود، تا یوش او را خورده و پیغام بهار را بیاورد و در بهار را برای مردم باز کند. درین خانواده هم جز یك پسر و یك دختر یتیم دیگر کسی نبود.

این دو یتیم هم میدانستند که نوبت به خانوادهٔ آنان رسیده است و پسر یتیم با مراسم خاص بسوی یوش فرستاده خواهد شد.دختر یتیم تلاش داشت که حیات برادرش را ازین بلای بزرگ نجات بدهد.روزی این دختر نزدیک زن پیری که دیال Deyal(غیب گوی)بود رفت وحقیقت موضوع را به او گفت تاشاید راهی برایش نشان دهد که برادرش را از شر یوش نجات دهد.دیال به دختر یتیم گفت:«برادرت را آماده بساز تا نزد یوش برود،یوش از رفتن وجودش را با کثافت و ... انسان آلوده بساز تا بسوی آن به یوش برسد و در آنصورت

۱- Edelberg نام ارباب الانواع وای استان رالست نموده است در (Kmul 1965) .

بوش به برادرت نزد یک نخواهد شد. و برادرت نجات داده خواهد شد. درعین حال برادرت به مردم وای استان بگوید: بیائید که به جستجوی «دی» برویم. یکدانه شانه، یکدانه سوزن و لوبیای سیاه پخته بحیث خوراک به وی داده شود تا در طول سفر به جستجوی «دی» دیگرهیچ چیزی را نخورد. و«دی» مددگار مردم وای استان خواهد بود. حتی این بوش را از بین خواهد برد و برادرت نام نیک و پر افتخاری را در جامعهٔ وای استان کسب خواهد کرد.»

دختر یتیم همه گفتار و هدایت دیال را در بارهٔ برادرش عملی کرد. و مردم وای استان برای فرستادن پسر یتیم به بوش آمادگی گرفتند و پسر یتیم را با مراسم خاص به سوی مسکن بوش حرکت دادند. پسر یتیم مطابق هدایت دیال تمام وجودش را با کثافت و مدفوع انسان آلوده ساخته بود. مردم وای استان با پسر یتیم تانزد یک مسکن بوش رسیدند و مردم طور معمول تماشا میکردند. همان بود که بوش خود رانشان داد و بطرف پسرنظر کرده نزد یک شد. در ینوقت بوی کثافت و مدفوع انسان به بینی بوش رسیدوگفت «این چه بوی است؟این بوی را این پسر آورده است.»آنگاه گفت: برو، برو تحمل این بوی را ندارم.» پسر در بین مردم وای استان و بوش حیران ماند. مردم وای استان برای اینکه آن قربانی سالانهٔ بوش را ادا کرده باشند اصرار میکردند که پسر باید نزد بوش برود تااز شر اوتا مدت یکسال نجات یابند. بوش هم این پسر یتیم را به نسبت عفونتیکه ازاو متصاعد بود نزد خود نمیگذاشت. باآنهم همه مردم وای استان میدیدند که بوش اشاره کرده پسر یتیم رابه بازگشت جانب قریه وادار میکرد. و مردم وای استان مکرراً بطرف پسر یتیم اشاره میکردند که حتماً نزد بوش برود ، زیراآنان مجبور بودند که هرسال یکنفر را به این بوش فداو نثار کنند . پسر یتیم ناگزیر واپس نزدمردم وای استان آمد، و حیاتش از شر بوش نجات یافت. مردم وای استان نمیدانستند که چطور ازین بوش جامعهٔ شان رانجات بدهند. درین وقت پسریتیم ازمردم تقاضا نمودتابه جستجوی «دی» رفته و از اوکمك بخواهند تااز خطر بوش نجات یابند .مردم وای استان هم بااوهمداستان شدند تابه جستجوی «دی» بروند واز اودربارهٔ نجات از شربوش که دائم جامعه وای استان را تهدید میکرد، کمك بخواهند. همه مردم وای استان به این منظور گردهم جمع شدندوسه دسته بست نفری را تشکیل دادند واز قریهٔ وای استان بطرف شمال غرب حرکت کردند. این سه دسته مردم راه های طولانی را در مناطق کوهستانی پیمودند .هر کسی را که درطول راه میدیدند فکر میکردند که «دی» است وبا او در صحبت راباز کرده ازستم بوش شکایت میکردند. روزی نزدیك شام بوش دیگری را دیدند. مردم فکر کردند که این بوش البته «دی» است .و«بوش» هم باآنان به نرمی صحبت را

آغاز کرد . همان بود که بوش ازهمه این مردم دعوت کردتاآنان شب رادرخانهٔ اوصرف نمایند.
او همچنان گفت : «شمامردم بی گناه کجامیروید وچه میخواهید .» آن‌مردم ساده توقعات شانرا به‌وی گفتند اما نفهمیدند که آنهم بوش‌بود وانسان راکمك نمیکرد بلکه‌میخواست همهٔ آن‌مردم رابخورد .
همچنان آن‌بوش با دیدن این مردم خیلی خرسندشدزیرا میخواست این‌تعداد انسانان را برای‌چندین روز نوش‌جان کند. البته پسریتیم نیز به هدایت خواهرش با ین گروه همراه‌بود. بوش این گروه‌مردم را بنام‌نواسه ها ی عزیز خطاب میکرد.

بوش به‌این مردم خطاب کردمیگفت: «نواسه های عزیز، برای‌شمانان‌مخصوص پخته‌شده‌ودسته‌بیست نفری‌اول این‌نان را نوش جان کند .» نان‌این‌بوش بنام گو رکو شد ا ع (۱) (Gur_Koshda) یا د می شد . بمجر د یکه د سته بیست نفری ا و ل آ ن ر ا خو ر د ند همه بی‌هوش شدند .
بوش‌از دسته‌بیست نفری دوم نیز خواهش‌نمو دتااین‌خوراك لذیذ و مخصوص‌را نوش‌جان کنند .
بمجرد خوردن گورکو شداع ،دسته دومی‌نیز بی هوش شده‌بر زمین افتادند. وحالا نوبت به دسته سومی رسید که پسر یتیم نیز د ر آن بو د . طبق امربوش این‌دسته هم‌گورکوشداع راخوردندو همه بیهوش بر زمین افتادند. اما پسر یتیم مطابق هدایت‌خواهرش خوراکیکه بوش به اوسیدا د پنهان کرده ود ر جیب خود می‌انداخت ولوبیای سیاه‌پخته راکه‌خواهرش برایش تهیه کرده‌بود، میخورد . همان بود که غیر از پسریتیم همه وای استان درخانهٔ بوش بی‌هوش شدند. بوش به پسر یتیم میگفت، «ا ی نواسه عزیز ! هنوزبی‌هوش نشد ی ؟» یتیم گفت: «حالا بی هوش میشوم .
مگر مادرم مرا د ر غربال طلایی آب میداد. وحالا من‌بیاد آن آب‌میباشم که‌درغربال طلایی(۲) میخوردم . » بوش‌یك غربال راکه‌در خانه داشت گرفته بطرف‌دریا رفت‌تا برای‌این پسرآب‌بیاورد .
بوش هر قدریکه آب را د ر بین غربال می‌انداخت پرنمیشد بلکه آب از زیر غربال بیرون‌می ریخت.
این وضع تا چندین ساعت دوام کرد . و وقت زیا د بوش را گرفت .

بوش د رخانه خود یك بز داشت که‌بنام کاشیره کونه گورش (Kashera_kuna_gursh) «بزسفیدبی شاخ» یاد می‌شدوبا بوش‌بامهرو محبت صحبت میکرد. پسر یتیم دور بودن بوش راغنیمت دانسته

---

(۱)ـ گور یك قسم حشره است و کوشداع بمعنی پخته‌و کباب کردن وگورکو شداع بـه مفهوم حشرهٔ پخته شده است که خوراك بوش بود .

(۲)ـــ د رین اسطوره‌برای غربال‌طلائی به زبان کلاشـــ الا، سون پو چه» (Sun-Pucha) «آمده است. که سون به‌معنی طلاوپوچه به‌معنی «غربال» میباشد .

... خواهرش سربز بوش را برید و خون آن را دریك ظرف انداخت وسربز را در یك گوشه خانه گذاشت و گرده بز را در آتش انداخت و خون بز مذکور را که دریك ظرف ریخته بود مانند قطره باران با گفتن کلمه سوچ Soch «پاك شوید!» بالای گروههای بیست نفری اول، دوم وسوم مردم وای استان که در اثر خوردن گور... کوشداغ بیهوش شده بودند، علی الترتیب پاشید. همان بود که این مردم به تراتیب به هوش آمدند و با مالیدن چشمان شان به گفتگو شروع کردند . و گفتند : « ما را خواب برده بود ، چه خواب سنگینی ! » پسر یتیم دربندر قت بمردم گفت که این بوش است ومیخواهد همهٔ ماو شما را بخورد . عجله کنید، حیات خود را نجات بدهید ! مردم هم به خطری که ازجانب بوش متوجه شان بود پی بردند وراه گریز در پیش گرفتند .

بوش هم ، مقدار کمی آب را در غربال بخانه رسانید . شب بود . میخواست آتش روشن کند . خود را به آتشدان رسانید و به دمیدن در آتش شروع کرد . دو دانه گرده کاشیره کونه گورش که توسط پسر یتیم در آتشدان انداخته شده بود از آتش پرید و هر دو چشم بوش را کور کرد . بوش کاشیره کونه گورش را صدا کرد . سر کاشیره کونه گورش که از تنش جدا شده و در گوشه خانه اش مانده شده بود جواب داد گفت : « اینجا هستم » بوش این سو وآنسوی دید اما غیر از سر کاشیره کونه گورش دیگر چیزی معلوم نمیشد . بوش برحقیقت موضوع پی برد و با چشمان کور خود به تعقیب مردم وای استان دوید .

مردم وای استان برای اینکه حیات شان را از شر بوش نجات داده باشند دوان دوان بطرف وای استان سیا مدند وبوش هم به تعقیب آنها می دوید . همین بود که بوش با چشمان کور خود خود را به این مردم نزدیك سا خت .

پسر یتیم همان شانه را که خواهرش برایش داده بود در پیشروی راه بوش انداخت . ازآن شانه جنگل های انبوه پیدا شد و این جنگل ها راه عبور بوش را به سوی این مردم تااندازه بی دشوار ساخت . مردم وای استان بااستفاده از فرصت به سرعت فرار کردند . باوجود کور بودن و مشکلات جنگل ، بوش باز هم خودرا بمردم وای استان نزدیك ساخت . این بار پسر یتیم سوزنی را که خواهرش به وی داده بود برسر راه بوش انداخت .

وازآن سوزن بته های خار از زمین روئید . چون بوش کور بود و دیده نمیتوانست، هر قدمیکه برمیداشت در پا هایش خار می رفت . وکوشش می کرد تا خار را از پای خود بکشد . به این صورت تا اندازهٔ وقت بوش تلف می شد . ومردم وای استان در راه جلو تر می رفتند . این مردم بالاخره به کنار یك دریا نزدیك شدند . دیدند که در کنار دریا یك درخت بسیار بلند و

مرتفع بود. فوراً درخت را از بیخ قطع کردند و بروی دریا انداختند. این درخت مانند یک پل بود که درعرض دریا انداخته شد. مردم وای استان از ین دریا عبور کردند. و درخت را بعد از عبور از دریا در امواج متلاطم دریا افکندند تا یوش به تعقیب آنها از دریا گذشته نتواند. یوش وقتی به کنار دریا رسید همهٔ مردم وای استان با پسر یتیم ازآن دریا عبور کرده بودند. یوش درکنار دریا ناامید و مأیوس ماند. و مردم وای استان خیلی مسرور گردیده و میگفتند: «ای» «دی» توکجاستی؟ بیاو مارا از شر یوش که مردم وای استان را تهدید می کند نجات بده.»

مردم وای استان از کنار دریا بطرف روستای وای استان روان شدند. در ین اثنا یک سون ننگاچه (Sun—Nangacha) (پرنده طلائی) خودرا برروی شانهٔ پسر یتیم انداخت و به همراه این دستهٔ مردم که «دی» ورد زبان شان بود یکجا شد. سون ننگاچه به گپ زدن شروع کرد. بعضی از ین مردم حیران ماندند که این چه پرندهٔ زیبا و مقبول و شیرین زبان است که با ایشان همراهی میکند. بعداز آن پی بردند که این سون ننگاچه همان «دی» است که این سه دسته مردم در جستجو یش بودند. و سون ننگاچه همان «دی» بود که بشکل پرندهٔ طلائی به این مردم ظاهر شد. مردم آرزوها و توقعات شان را به سون ننگاچه گفتند.

سون ننگاچه به ایشان گفت: «در خطری که از یوش مواجه شده بودید تاحدی که لازم بود با شما همکاری بعمل آمد. و از تهدید یوش دیگری که در وای استان است نیز نجات خواهید یافت.» مردم وای استان از شنیدن این کلمات «دي» خیلی خرسند شدند و به همراه او بطرف وای استان حرکت کردند.

بعد از طی مسافهٔ زیاد «دي» بشکل پرندهٔ طلائی با مردم به واي استان آمدند. . درین وقت این پرندهٔ طلائی به شکل یك انسان نیرومند وقوی درآمده و برای از بین بردن آن یوش با مردم وای استان همدست شد.

«دي» گفت من این دیورا مغلوب و سرکوب خواهم کرد. برای تقویه و احیای نیروی خود درحین محاربه با یوش به نوعی از خوراك که بنام سماری (۵) (Samari) یاد می شود ضرورت خواهم داشت. و اگر یوش از شما کمک بخواهد چون او دشمن سرسخت شما ست سنگ دریائی را درآتش سرخ کرده و در دهن او بیندازید. مردم وای استان به همراهی «دي» بطرف

---

(۵)—سماری (Samari) یکنوع خوراکی است که آرد و روغن را مقدار معین یکجا کرده و آن رامی پزند که مانند حلوا است. واین از جمله خوراکهای لذیذ در این ساحه محسوب میگردد.

مسکن پوش رهسپار شدند. «دي» بشکل انسان و مانند يك پهلوان نيرومند بود.

و از همه مردم واي استان جلوتر مي رفت. او مانند يك قهرمان جنگ بسوی پوش شتافت و چند کلمه با پوش ردو بدل کرد و جنگ بین پوش و «دي» با انداختن سنگ بریکدیگر درگرفت. همه مردم واي استان این جنگ را تماشا میکردند. میگویند که جنگ تن به تن در بین پوش و «دي» شروع شد و این جنگ درهٔ دیگل را به اهتزاز درآورده بود. مردم وای استان همه موفقیت «دي» را میخواستند. در اثنای کشمکش پوش گفت:

«آه! نیرو وقد رت من ضعیف شد. چیزی خوردنی برای من بدهید.»

مردم وای استان مطابق هدایت «دي» سنگهای دریائی را که در آتش سرخ کرده بودند در چوب انداخته و بطرف پوش می دویدند. و میگفتند: «دهن خود را بازکن.» وقتی پوش دهن خویش را باز می کرد مردم سنگهای سرخ را در دهن او می انداختند. پوش سنگ ها را بلع می کرد و سنگ های سرخ شده وجود داخلی پوش را می سوختاندند. پوش فریاد میزد و می گفت: «سوختم سوختم!» وقتیکه «دي» میگفت: «که چیزی خوردنی برایم بدهید که ضعیف شده ام» مردم از خوراك بسیار لذیذ و هوسانهٔ خویش که سماری بود برای «دي» میدادند تا نیرو و قدرت او تازه میشد. اما در مقابل قدرت پوش لحظه به لحظه ضعیفتر شده میرفت تا اینکه سر انجام یك باره پوش ضعیف گشته و آهسته آهسته بر زمین افتاد. و در آن اثنا «دي» پوش را مغلوب ساخت و پوش در آنجا در زمین فرو رفت و برای ابد گم شد.

پوش در حال جان کندن از مردم وای استان خواهش کرد اندکی خون بزشان را بیاد بود او در آنجا بیندازند. به اینصورت مردم وای استان پوش را که حیات شان را تهدید میکرد به رهنمائی دیال و به کوشش پسر یتیم و خواهرش به کمک «دي» از بین بردند. و در آن جائیکه پوش از بین برده شده بود دیتاع (جای دي) نامیده شد. که تاسال (۱۸۹۶) مردم وای استان بنام «دي» بز و گاو را در دیتاع نثار و قربانی می کردند. و از کمک «دي» هر سال باقربانی کردن چند بزوگاو تمجید و تجلیل بعمل میآمد. میگویند که «دي» هم در دیتاع می زیست و همچنان دیگل (درهٔ دی) بنام او یاد گردیده است.

گوشا نیشنا غوودر کومار:

این اسطوره در بارهٔ یك آهوی مشهور ومخصوص است که متعلق به کومارپاناو (Kamar—Panawu)

بود. نام این آهوگوشا نیشنا ځوو (Gushanishina_cöw) بوده که در دامنه کوه کومار (Kumar) زیستسی کرد . اسطوره این آهو از یکطرف از بین رفتن یک قبیلهٔ مشهورو جنگجو را بنام سنکی‌داری (Sanki-dare)(۱) در کلاشوم نورستان بشکل تاریخ محلی تشریح می کندو از طرف دیگر روابط وعقاید مردم نورستان باستان را به ارباب الانواع، محیط فزیکی، اجتماعی وفرهنگی انعکاس میدهد .

مته کان (Mata_kan)(۲) پیرمرد نیشگرام که در داستان سرائی، سرودخوانی و رجز خوانی شهرت به سزائی داشت ازقول اجدادش قبیلهٔ سنکی داری را چنین معرفی می کند. «میگو یند قبیلهٔ سنکی‌داری درشجاعت و جنگجوئی مانندنداشته است. چنانچه اکثر قهرمانان جنگ در کلا شوم نورستان باستان ازین قبیله بو جود آمده بو د ند .

وقتیکه قهرمانان جنگ سنکی داری جهت اشتراک در مجلس روستا بطرف اکنه (Akana)(۳)

---

۱ -رب النوع کومار پاناوو در کوه کومار و دربین رو ستا های نیشگرام وجامچ زیست میکرد. چنانچه ی انگاشتند که وظیفه این رب النوع حفظ ونگهبانی حیوانات و چراگاه ها و غیره بوده است . هر قبیله در هر قریه برای خود یک پانا ووی جداگانه داشتند. Morgenstierne دانشمند شهیر سویدنی پاناوورا هفت برادران ارباب الانواع تعریف نمو ده است. (319: 1954)

۲- قسمتی از ین معلومات در زمستان سال ۱۹٦٥ از مردی بنام مته کان Mata-kan در قریه نیشگرام بدست آورده شده است. مته کان در تابستان همان سال پدرود حیات گفت .

۳ - اکنه محلی است که تقریباً در مرکز قریه نیشگرام موقعیت دارد. دراینجا هر نوع مجالس ومراسم به سویه عوام برگزار میشودو همچنان پیغام حکومت ودیگر اعلانات مربوط به امور سیاسی ، اقتصادی، و اجتماعی قریه از اینجا به مردم اعلان می گردد. وبه این ترتیب مردم از امور قریه مطلع میگردند .

باتورماله (Batur_Mala)(۱) رهسپار می شدند به تعداد سه‌دسته مژده نفری پت داناکول اودا (Put-danakul-oda)(۲) وسه‌دسته دیگر نیله داناکول اودا (Nila_danakul-oda) (۳) با تجهیزات جنگی، رقص هـای محلی، و لباس هـا ئیکه رتبه ها و مواقف اجتماعی

(۱) ـ کلمه باتور (Batur) اصلاً نام یك رتبه اجتماعی است که یکنفر بعدازکشتن هشت نفردشمن ونشاندادن‌شواهد معین ازهریکی‌ازین کشته‌شدگان بمردم خودوبالاخره با برگذار کردن یك ضیافت‌مجلل به‌تمام اعضای قریهٔ خودبه این رتبه‌و موقف‌اجتماعی وفرهنگی نایل میشد. کلمه‌ماله Mala به معنی بام است. ودرینجا باتورماله جایی است که در قسمت جنوب قریه نیشگرام‌واقع شده است. آخرین‌مراسم برای‌نایل‌شدن‌به‌رتبه‌اجتماعی باتوردرانجا اجرامی‌شد. ناگفته نبایدگذاشت که‌برای تشخیص این‌رتبه اجتماعی علایم معین‌برروی لباس‌ها، دروازه های‌خانه وستون‌ها که بنام‌اوستوما (Üstüma)، کیره (Kera) و پانونگ (Panung) یاد می شد ترسیم‌وحکاکی‌میکردند. درپهلوی‌باتور چندین‌رتبه های‌اجتماعی‌دیگرنیزموجودبود. برای‌معلومات بیشتردرین بارهرجوع‌شودبه پالوال۱۹۶۹، علم نورستانی ۱۹۷۱)، و هم M. Klimburg عضوهیات پوهنتون هیدل برگ (Heidelberg) جرمنی که‌ازچندین‌سال به اینطرف درین موضوع تحقیقات‌مینماید.

۲ــ داناکول به معنی تاج است. این اصطلاح نیز به‌رتبه های اجتماعی مربوط است. در نورستان کسانیکه هفت نفر دشمن را می کشت، برای اهل قریه خود چندین دعوت می داد. همچنان‌یك‌پارچه‌سرخ رادریك چوبك بسته ودروقت رقص‌یادیگر مراسم‌برسر کلاه‌خود می آویخت تا به این صورت رتبه اجتماعی و کلتوری‌شان معلوم و تشخیص میگردید. رتبه اجتماعی وفرهنگی‌به دوصورت کسب می‌شد. اول: ــ به‌اثرکشتن دشمنان. دوم:ــ به اثر برگزاری دعوتهای‌مجلل برای‌مردم عوام. پس داناکول‌اودا به‌کسانی‌گفته می‌شدکه دارای‌رتبهٔ اجتماعی ومستحق‌پوشیدن تاج بودند. وپت داناکول‌اودا به‌کسانیکه مستحق‌پوشیدن‌تاج سرخ‌بودند، اطلاق می شد.

(۳)ــ نیله‌داناکول‌اودا هم‌عین‌مفهوم‌پت داناکول‌اودارادارد. امانیله به معنی (آبی)است ونیله‌داناکول‌اودا به‌معنی‌کسانی است که‌مستحق پوشیدن‌تاج آبی بودند.

شان‌را نشان میداد درقسمت راست دینگاستون (Dengastoon)(۱) توجه همه مردم را بخود جلب میکردند.

باید گفت که کوه کومار چراگاه‌ها و باوط زارهای شاداب دارد که متعلق به مردم قبیلهٔ سنکی داری بود. مردی یکمقدار ماست را در مشك انداخته وطور معمول حرکت میداد تا ازآن مسکه و دوغ بدست آرد. ناگهان این مرد چوپان جفیدن سگی را مکرراً شنید. چوپان از روی تجارب خود برای دریافت علت به‌عقب سگ دوید. بالاخره درنزدیك طویله، سگ به‌سوی یك آهو که دو شاخ آن از زیر زمین برآمده‌اما وجودش معلوم نمیشد اشاره کرد. وقتی چوپان نزد یك شاخ آهو رفت دید که غیر ازدوشاخ آهو چیزدیگری معلوم نمی‌شد. واین دوشاخ هم آهسته‌حرکت می‌کرد. چوپان بحیرت افتادو به زودی به طویله بازگشت واین سر را که‌دیده‌بود به رفقای‌دیگر خود گفت. انها نیز به دیدن شاخ آهو رفتند و حقیقت موضوع رامشاهده کردند. بعد ازآن ایشان به طویله آمده ودر همانوقت پیغامی به روستای‌نشگرام به قبیلهٔ (۲) سنکی داری فرستادند تا راجع به این کشف عجیب مطلع شده و درحصه کشیدن آن اقدام‌نماید. چون‌شکار آهوازقدیم عنعنهٔ مردم این منطقه می‌باشد لهذا مردم سنکی‌داری وچوپانان شان بیل‌وکلند راگرفته ودر جای که شاخ آهو نمودار شده بود به کندن‌زمین‌شروع کردند. وقتیکه‌یك حصهٔ زمین راکندند یك آهوی خیلی چاق وبزرگ را یافتند که از چاقی‌آن‌از کنار لبش روغن می چکید و خود را خودش تغذیه می‌کرد. این آهو به سخن گفتن آغاز کردو نام‌خود رابا‌خصوصیاتش به‌آن‌هامعرفی کرده و چنین گفت: «نام من گوشانیشناخو واست ومال کومار پاناوو میباشم. لطفاً مرا از ین‌جانکشید. ازینکه جای‌مرا یافتید هرسال‌به این جابیائیدو بارهفت‌نفر راازروغن وشحم برایتان تهیه‌خواهم کرد. به شرطیکه‌مراازین جا حرکت ندهید. سنگ درجای خود سنگین است‌و نعمتی را که هرروز کم کم بخورید بهتر خواهد بود نظربه اینکه یکبار همه رابخوریدو از پرخوردن بمیرید. بهترین حیات برای من همین جا است و همچنان حیات شما رانیز بهترخواهم‌ساخت. اگر مرا ازبیخ بکشید بیخ قبیلهٔ شما توسط صاحب من کشیده خواهد شد.» مگر سنکی داری عاقبت‌نا اندیشانه این‌آهو

---

(۱)- دینگاستون (Dengastoon) سنگ بزرگی است در پیشروی قریهٔ نیشگرام که مراسم مذهبی‌در ازمنهٔ قدیم برروی‌همان سنگ اجرا می‌شد.

(۲)- قبیله درینجا به معنی یکدسته ازمردمی است که‌اجدادمشترك داشته باشندو معادل به‌لغت‌انگلیسی (Lineage) است که درنورستان هم اصطلاح متِه (Mata) و یا داری (Dare) استعمال میگردد.

را یك آهوی عادی تصور کرده گفتاروی را ناشنیده گرفته و به کشیدن او اقدام کردند . وقتیکه آهورا از ز یر زمین کشیدند به ذبح کردن آن آغاز کردند. آهو یکبار دیگر به مردم سنکی داری رو آورده گفت : (معلوم میشود گفتار مرا که به نفع شمابود قبول نکردید حالابدبختی نصیب شما خواهد شد .تا آخرین روز یکه از گوشت من استفاده کنید حیات خوش ، مواقف و رتبه های بلند اجتماعی و کلتوری رادر کلا شوم خواهید داشت.مگربا تمام شدن گوشت، پوست واستخوانها ی من روزگار بد بختی بسوی قبیله سنکی داری رو خواهد آورد و صاحب من ازشما قصور سنگین تر خواهد گرفت .) مردم سنکی داری هژده بار گوشت ، شحم ، وروغن این آهو رابه روستای نشیگرام آوردند و این شکار را یك شکا ر غیرعادی تصور کرد ند و آوازهٔ آن در افواه افتاد که هژده بار گوشت یك آهو به قریه انتقال داده شده است. این موضوع به همه مردم کلاشوم تعجب آو روغیر قابل باور بود. همچنان آنها در پهلوی گوشت آهو چندین بزوگاو رانیز کشته وروزهای خوشی راتجلیل کردند.

کوسار پابا وو از عمل مردم سنکی د اری سخت متاثر شده بود .لیکن ا ین مردم هیچوقت از عوا قب شوم آ ن آ گـا ه نبو د نـد . میگویند کـه سنـکی د اری ا زگـو شت ا یـن آ هو اضـا فـه تـر ا ز سـه سـال خـورد نـد و د ریـن مـدت سـه ماه نـه تنهـا مردم سنکی دار ی جزوی ترین خساره مالی وجانی راندیدند بلکه آنها در کلا شوم به گرفتن رتبه های اجتماعی مانند ماچمال (Machmal)(۱) باتور ودال او دا (Dal-oda) (۲) نیز نا یل گردیدند . همچنان بسیا ری از اعضای این قبیله به اجرای چندین سراسم و ضیافت های مانند شهنگر اتا دول

---

(۱) ما چمال نام رتبه احتماعی مردم کلاشوم بود که میتوانستند یکنفر دشمن را کشته و نشانه آن یکدانه پرعمات بود که درمراسم مختلف درکنار دستار خود می بست .

(۲) کسا نیکه بیشتر ا ز هشت نفر د شمن رامی کشتند نشانه آن در مراسم مجلل یکدانه تاج مرغ زرین بود که بالای دستار خود نصب می کرد .وهمچنان یکدانه کمربند زنگدار که بنام سوتری (Sutri) یاد میشد نیز به کمربسته ویکدانه چوب دست مخصوصی رانیز که بنام وا شلیگ (Vàshlig) یاد میشد بدست می گرفت. وعلاوه امتیازات فوق یکد انه چوب بسیار بزرگ را که چندین سوراخ د اشت با مرا سم بسیا رمجلل در نزد یك قریه استاده می کردند. ووقتیکه او دشمن را می کشت درهر یکی ازین سوراخها یکدانه چوبکی اند اختند. این رتبه بسیار بزرگ اجتماعی وکلتوری در کلا شوم نورستان قبل از (۱۸۹۶) به اینترتیب کسب می شد. برای رسیدن به این رتبه با ید تمام مراحل ورتبه های دیگر را یکنفر طی و کسب می کرد .

(Din) دین ، (۲) Chagershachig) (۱) چاگرشا چیگ (Shingrata-dool)
(۳)، د وراوسی (Dur — Osee) (۳) املا پلا نگک (Amala-Pilang)

(۱) ـ اصطلاح (دو ول) به معنی ضیا فت خیلی بزرگ بوده که در آن تمام طبقه ذکو رو اناث یک قریه ا شتراک می کردند. ودوول به چندین نوع میبا شد. مانند ا شتر بیا لا د وول (ضیا فت عروسی)، شنگیرا تادوول (ضیا فت خوشی) که یکنفر در دوره حیات خود به مردم برگذا ر می کر د .وسر ا دوول (ضیا فتی به نسبت سوگواری بخاطر وفات یکنفر توسط پسرش بمردم داده می شد. هریکی از موضوعات فوق ایجاب یک بحث جدا گانه را مینما ید که در آینده از آن مفصلا بحث خواهد شد .

(۲) چاگر شا چیگ نا م ضیا فتی است که یکنفر تمام مردم یعنی زن ومرد یک قریه دیگر را برای مدت سه روز دعوت می کرد .درین مدت رقص های محلی وبازی های محلی به شکل مسابقه در بین مردم قر یه میزبان ومهما ن صورت می گرفت .وبد ینترتیب دربین مردم شناسایی ومعرفت نیز حا صل می شد .

(۳)دین بلندترین رتبه اجتماعی بود که به ا ثر برگذا ر کر دن ضیافتهای مجلل وپی درپی حاصل می شد. به این معنی که ثروتمندان کلاشوم قدیم برای کسب رتبه دین (Din) داوطلب میشدند که این داوطلبان رابنام دین ویع (Din—Vie) یادمی کردند. واین داوطلبان بعداز یکسلسله ارزیابی توسط (مالده (Malda)(نام یک رتبه اجتماعی بوده است که بعدازدادن ضیافت دین کسب میشد) نامزدان این دسته قبول میشدند. این نامزدان(دین ویع) بر ای مدت پنج سال درهرماه معین برای یک عده اشخاص معین (مالده) ضیافت مجلل میدادند وبعد از پنج سال ضیافت آخرین مراسم با نشستن در یک چوکی مخصوص بنام شینگ نیشا (Shing-Nısha) و بسته کرد ن یک دستار مخصوص بنا م مو و پاری (Mooparee) و لبا س مخصوص در یک خانه صورت میگرفت که ا ین خا نه را بنا م ما لده اما (Malda-ama) یادمیکردند. تمام نامزدان در ین خانه جمع میشدندودرمابین خانه آتش زیاد انداخته میشد که حتی نصف خانه رانیز بخاطر این آ تش بازمیکردندبه این تر تیب مراسم به خا تمه میرسید وکاندیدان به رتبه بلندا جتماعی موفق میشد ند .

(۴) دور اوسی نام یک رتبه اجتماعی وکلتوری بود که بعد ازدادن چندین ضیافت به هرخانواده یک بزرا ضیافت دهنده بطور تحفه میداد ازین جهت این رتبه را بنام دور اوسی (دور به معنی دروازه واوسی به معنی بز) یاد میکنند به این مفهوم که یک خانواده که ازیک دروازه رفت و آ مد میکنند درین ضیا فت مستحق یک بز میشو ند .

... موفق شدند و بعد از ماه سوم با تمام شدن گوشت این آهو همه مواشی و قبیله سنگی داری یک مرض مهلک و تباه کن گرفتار شدند. این مرض سرومال سنگی‌داری را باشان وشوکت شان از بین برد. میگویند که کوسار بلقاو این آفت را بمقصد انتقام گرفتن گوشا نیشینا هوو که مال او بود برمردم سنگی داری آورد. قبیلهٔ سنگی داری را با همه رتبه های اجتماعی و کلتوری، چراگاه‌ها و بلوط زار های فراوان وشاداب که داشتند از بین برد. باوجودیکه همه مردم کلاشوم مخصوصاً مردم نیشگرام برای دفع این مرض بزها وگاوها را قربانی کردند مگر این قبیله از شر این آفت ومرض نجات نیافتند. ویک خانوادهٔ سنگی داری که تصادفاً از گوشت گوشانیشناهو و نخورده بود ازجملهٔ این مرض‌سدهش مصون ماند. دن کان (Dan-kan) پیر مردسنگی‌داری در قریه نیشگرام تاسال ۱۹۶۹ حیات داشت ویک پسر او بنام توروگ (Turog) که خانواده‌اش در قریه نیشگرام زندگی میکند ازین خانواده میباشد. تعداد زیاد درختان چارمغز، بلوط، زمین های زراعتی وچراگاه ها را از اجدادش (قبیله سنگی داری) به ارث برده است. تعداد اعضای خانوادهٔ سنگی داری ازآن وقتیکه گوشانیشنا هو ورا کشتند ازدیاد نیافته بلکه منحصر ومحدود به یک شخص مانده است.

ازین اسطوره چنین نتیجه گری کرده میتوانیم که مردم کلاشوم نورستان طبعاً مردم مذهبی بوده اند و به هر مذهبی که عقیده داشتند به قوانین ومقررات آن نیز اطاعت واحترام میکردند. مذهب قدیم مردم نورستان در قرینه همان کلتور ومحیط فیزیکی معین انکشاف کرده بود. عدم اطاعت به مقدسات به عقیده این مردم یک عمل ناشایسته وزشت بود. آفتی که قبیلهٔ نامدار وجنجگوی سنگی داری را که به‌سال یکی از خدایان فرعی کوسار بلقاو و بود که این رب النوع از آنها انتقام مالش را گرفت

قبیلهٔ پریج ویع Prejvie :

مردم کلاشه‌ها سنده اصلی و بومی کلاشوم نبودند بلکه طائفهٔ و ارجن آن از طرف شرق نورستان و طائفه چیما - نیشای آن از قسمت غرب نورستان به این دره مهاجرت کرده اند که مهاجرت های آنها در قسمت تاویخ محلی تقدیم خواهد شد. باشندگان بومی کلاشوم طبق بعضی اساطیر، قبیلهٔ بود که بنام پریج ویع یاد میشد. از چند تن پیر مردان که در بارهٔ این قبیله پرسش بعمل آمده روایات مختلف کردند مگر اهداف آنها یکی بوده که ذیلاً تقدیم

---

(۱) اسلا پیلاتک یکنوع ضیافت بود که با رقص دربام خانه توام بوده است. این ضیافت توسط یکنفر در وقت خوشی وثروتمندی برای تمام مردم یک روستا داده میشد.

میگردد (۱).

مردم پر یج و یع با شندگان اصل کلا شوم نورستان بودند. میگویند که این مردم خطی مغرور و متمول بودند. در سر زمین کلاشوم امروزی امرار حیات میکردند. با وجودیکه تعداد شان کم بود اما تمام سر زمین کلا شوم امروزی درتصرف آنهاقرار داشت. این مردمان به تعداد زیاد مال مواشی داشته و هم چراگاه های شاداب، بلوط زار هایی زیاد در اختیارشان قرار داشت. ارباب الا نواع شان نه تنها در اموال شان فیض و برکت انداخته بودند بلکه همه حوائج حیات شان را نیز برای آنهاتهیه میکردند. آنان در مقابل همچو نعمت های بی دریغ نه یک بز را به ارباب الا نواع شان ذبح و قربانی کردند ونه آنان را سپاس گزاری کردند بلکه باعمل وگفتار کفران نعمت کردند. و این همه نعمت های بی دریغ راکه بر ایشان داده شده بود بی مورد صرف کردند. به این معنی که مردم پریج و یع با شیر بز وگاو شان غسل میکردند. همچنان یکنوع بازی که بنام چیتول موش Chetol—Mosh (۲) یاد میشود و توسط سنگ اجرا میکردند. این مردم عاقبت نا اندیش این بازی را بانان و پنیر اجرا میکردند. ارباب الا نواع مردم پریج و یع به نگرانی متوجه این اعمال وکردار شان بودند و بالا خره آنها از ین عمل مردم پریج و یع به ستوه آمده به قهر و غضب شدند. و بواسطه بار یدن یکنوع گیاه خشک بنام شو و (Shu) از آسمانها این مردم را با همه مال وثروت شان نابود کردند. اما مردم بی گناه قبیلهٔ پریج و یع به درهٔ تیر یگام نورستان سها جرت کردند. ودر ین درهٔ قریهٔ بنام پریج و یع دیش (Prej-vie-desh) را آباد کردند. چون همه ارباب الا نواع نظرلطف و معاونت را از این مردم قطع کرده بودند و با اینان هیچ مددی نمی کردند. بنابر آن دیگران مردم همجوار به روستای پریج و یع دیش حمله آورده قریهٔ شان را تاراج و متباقی مردم شان را هلاک کردند. جای، اموال، و وطن شان را دشمنان شان متصرف شدند. این قریه امروزی بنام کتار قلعه (Katar-Kala) یاد میشود. که مردم دیگان در آنجا زندگی میکنند. مردم کهن سال مخصوصاً در درهٔ تیر یگام نورستان این قریه را تا اکنون بنام پریج و یع دیش (قریهٔ مردم پریج و یع) یاد میکنند. اما نام کتار قلعه بعد ازبین رفتن مردم پریج و یع بوجود آمده است.

---

(۱) ـ پیرمردانی که این معلومات را دادند مته کان، دولوک، از قریه نیشگرام و کوچای از قریه سولد پنی میبا شند.

(۲) ـ این یک نوعی ازبازی است که درقسمت بازی های محلی مفصل ترنشر یح خواهد شد.

حسین نایل

سراج التواریخ

ازسال ۱۱۶۰ هجری قمری تا هنگام استرداد استقلال که مدتی نزدیک به ۱۸۰ سال است ـ به استثنای تاریخ احمدشاهی تالیف محمود الحسینی وسراج التواریخ نگاشتهٔ فیض محمد کاتب کتب مهم دیگر یکه بیانگر حوادث وانعکاس بخش پس منظر اوضاع اجتماعی وسیاسی این زمانه بوده ودر افغانستان تالیف شده باشد، تقریباً سراغ نمیشود وچنان مینماید که در میان دو انجام این مدت طولانی (تقریباً دو قرن) به ظهور نه پیوسته است واگر هم کسی بدین امر مهم دست یازیده باشد اطلاعی از اثر او در دست نیست واز انظار پوشیده مانده است.

تاریخ احمد شاهی نیز که تا چند سال قبل نا شناخته بود وجز افراد معدود، کسی از وجود آن بدرستی آگاهی نداشت ومدت زیادی نیست که علاقه مندان بتاریخ افغانستان آنرا می شناسند، ساحهٔ اشتمالش محدود به زمانهٔ حکمروایی احمد شاه بابا می باشد. (۱)

باین صورت در میان کتابهای موجود ومربوط بتاریخ افغانستان درعصر سدوزائی، محمدزائی خاصتاً عهد محمد زائی کتاب سراج التواریخ باشرایط معمول تاریخ نویسی عصر خود بدون شک نسبت به همه جامع تر خواهد بود.

جلوه هایی از وقایع دوعهد مزبور بحداکثر درین کتاب بازتاب یافته اند و حوادث ناچیز وغیر مهمی خواهند بود که مسطور نگردیده ویاازنظر افگنده شده باشند. سایه روشن هایی ازعلل حوادث وپیشامد ها وارتباطات آنها باسرزمین های مجاور ماننداپران و هند برتانوی و روسیه آنروز نیز جا بجا بدست داده شده اند تا خواننده بزودی وبسهولت، حقیقت مسأله رادریابد و به هدف برسد.

---

(۱) تاریخ احمد شاهی از طرف انتشارات دانش شعبه ادبیات خاور ـ مسکو، ازروی نسخه خطی آن در دوجلد و ۱۲۸۱ صفحه بسال ۱۹۷۴ بصورت عکسی چاپ شده است.

واقعات وحوادث ،به تفصیلی که دراین کتاب ایضاح وبیان گردیده ، علی الظاهر در هیچیك از کتب مؤلفه این دوران ، آورده نشده اند وسعی مؤلف براین معطوف بوده است تا چشم اندازها علی قدر الامکان با تمام خصوصیات و جوانب خود ترسیم و بصورت مشروح توجیه ودرج کتاب گردند وازهمین شرح و بسط رویداد هاست که حجم سه جلد موجود سراج التواریخ باقطع بزرگ به(۱۲۳۰)صفحه میرسد واگر جلد چهارم (که نیز قسماً بطبع رسیده وازمیان رفته است) دستیاب گردد وبآن اضافه شود به بیش ازدو هزار صفحه بالغ خواهد گشت .

مولف که عضو دارالانشای دربار بوده هنگام ایجاد اثر خودمواد ومدارك زیادو غالباً دست اول وقابل اعتنایی در دسترس داشته است .

کتابهای معتبره چاپی وخطی ، فرامین ، مکاتیب ،معاهدات ،عرایض واسناد گوناگون دیگر همه مایه کار او بوده ومحفوظات رجال معمر وبرجسته دولتی و خاطرات شخصی امیر حبیب الله خانآن منابع ومراجع را مایه ورتر گردانیده اند که گاهی ازمحتوا و عصاره مطالب سود گرفته شده وزمانی عیناً بنقل واقتباس آنها مبادرت بعمل آمده است .

مزید براینها ،مؤلف که خود هنگام جوانی درجنگها اشتراك داشته (۱) و سالهای زیاد رابه‌دربارو‌همنشینی‌بارجال‌درباری بسر ده است با چشم دیدهاواستدراکات خود افق های تازه تری نشان داده وبغنای کتاب کمك بخشیده است .

برای دقت‌و صحت کار مؤلف سراج‌التواریخ میتوان‌شواهد فراوانی ازلا بلای اثرش ارائه داشت‌اما بمنظور اعراض‌از اطناب بذکر نمونه یی‌بسنده میشود.این مطلب‌مربوط بشورش کابل علیه انگلیسها در ۱۸۴۱وقتل عبدالله‌خان اچکزایی میباشد :

«... صاحب ناسخ التواریخ نسبت خواهش این‌وجه را (وجهیکه توسط سردار سلطان‌احمداز انگلیسها مطالبه شده بود) بسردار محمد صادق‌خان کرده‌و همچنین تمامت احوال مذکوره رابعوض ماه‌شوال درایام ماه رمضان نوشته‌است‌وحال‌آنکه‌عبدالله‌خان‌اچکزایی در روز بیست‌وهفتم ماه رمضان زخم یافته که بندهٔ نگارنده قصهٔ محاربه روزمذکور را با تاریخ فوت اوازلوح‌مزارش که‌بسنگ‌کنده اند ازپیش ثبت کتاب نمودم... » (۲)

توجه شود که نویسنده برای صحت‌عمل‌خود ازهر امکانی کمك گرفته‌وحتی لوایح قبور را مورد استفاده قرار داده است .

---

(۱) سراج التواریخ ،ص۵۲۲و۵۰۰

(۲) سراج‌التواریخ ، ج ۱ ،ص ۱۷۱ . (فوت‌عبدالله خان‌بتاریخ ۳ ۱ شوال ۱۲۵۷ واقع‌گشت.)

زمانه بندی سراج التواریخ:

سراج التواریخ در چهار جلد تالیف وتحریر یافته است که سه جلد آن (۱ — ۳) بقطع بزرگ ۳۳×۲۱ درمطبعه حروفی دارالسلطنه کابل بچاپ رسیده اندو جلد چهارم آن ظاهراً بعد ازچاپ وقبل از توزیع و انتشا رازمیان رفته است. (۱)

جلداول کتاب، وقایع دوران سلطنت احمدشاه بابا و جانشینان اورا از (۱۱۶۰) تا (۱۲۵۸) قمری که مدت ۹۸ سال است، دربر دارد.

چون نظرگاه اصلی مؤلف، نگارش تاریخ عهد محمدزا یی خاصةدوران امارت امیرعبدالرحمن وامیر حبیب الله میباشد لذا واقعات عصر سدوزایی را فشرده ترو باجمال آورده است.

بدانسان که در پایان جلد اول تصریح یافته این جلد بتاریخ یوم سه شنبه ۲۹ جمادی الاول سال ۱۳۳۱ قمری بپایان آمده ودر همان سال بچاپ رسیده است و مشتمل بر ۲۹۳ صفحه میباشد.

درینجا نکته قابل یادآوری این است که مؤلف درخلال واقعات ۱۳۱۰ قمری، آنگاه که از شمول خود درخدمت دربار وامر نویسندگی سخن بمیان می آورد، دربارهٔ جلد اول تاریخ خود چنین مینویسد:

«... درسال ۱۳۲۵ شهزادهٔ رفیع مکان سردار نصر الله خان بواسطه مسودهٔ جلد اول این تاریخ که بپای رفته بود دفعتاً مبذول مرحمتم فرموده به تنخواه هزار روپیه سالیانه براوج تفاخرم برافراخته فرمان کرد که از جمله سالی هفتصد روپیه راگرفته سه صدو بیست روپیه اصل را (حقوق سالیانه مؤلف اصلا ۲۳۰ روپیه بوده که به ... روپیه افزایش داده شده است) که ازسبب تعویق یافتن و بتاخیر افتادن تالیف جلد دوم اعلیحضرت والاتنبیهاً معطل فرموده اند تازمان اتمام کتاب بهمان امر اقدس معطل داشته بعد ازروز تاریخ معطلی آن تا هنگامیکه امر اجرایش شرف صدوریابد یکجا گرفته ممنون تفقدات بیکرانه شود ...» (۲)

ازین تذکر بخوبی ظاهر میشود که مسودهٔ جلد اول درسال ۱۳۲۵ قمری باکمال رسیده وحتی در نظر بوده است که مسودهٔ جلد دوم نیز تا آن هنگام بپایان آورده شود ولی مؤلف باین امر

---

(۱) بخوانید دکتور جاوید درمقاله «نظر اجمالی بفرهنگ دورهٔ محمد زایی» مندرج در کتاب «نگاهی بر نقش فرهنگی افغانستان در عهد اسلامی» چاپ کابل بسال ۱۳۵۵، ص ۱۳۸ — تعداد مجلدات سراج التواریخ راپنج جلددانسته اند. (۲) سراج التواریخ. ج ۳، ص ۸۶۹

توفیق نیافته وتنبیها قسمتی از حقوق او معطل قرار داده شده است.

اما اینکه تاریخ اتمام کتاب ، درپایان جلد اول «سال «۱۳۳۱» قید گردیده ، مسلما این تاریخ مربوط به زمان نوشتن تتمه یا خاتمه کتاب است که معمولا مانند مقدمه ، بعد تر نوشته میشود واین خاتمه هنگامیکه کتاب برای طبع آماده گردیده تحریر یافته است . (۱)

جلد دوم سراج التواریخ از ۱۲۵۹ یعنی هنگام استقرار سلطنت به امیر دوست محمدخان آغاز میشود وتا سال ۱۲۹۷ ، ادامه می یابد که زمان سقوط امیر محمد یعقوب و تسلط امیر عبد الرحمن میباشد . صفحات جلد دوم با دامه جلد اول است ولذا از صفحه ۹۵ آغاز و به صفحهٔ ۳۷۷ پایان یافتهاست .

این جلد سراج التواریخ که بین سالهای ۱۳۲۵ تا ۱۳۳۱ ق باکمال رسیدهنیز بسال ۱۳۳۱ قمری درمطبعه حروفی دار السلطنه کابل طبع وباجلد اول یکجا وقایه گردیده است. (۲)

جلد سوم که به گذارش وقایع زمان سلطنت امیر عبدالرحمن خان اختصاص دارد از صفحهٔ ۳۷۸ تا صفحهٔ ۱۲۴۰ ادامه یافته است که به تنهایی ۸۶۳ صفحه میشود . رویداد های سنوات ۱۲۹۷ تا ۱۳۱۰ دربن جلد درج یافته ودنباله حوادث ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۹ ، ازسلطنت امیرعبدالرحمن خان با پیشامد های دوران حکمروایی امیر حبیب الله خان در جلد چارم جای داده شده اند .

این جلد را برای اینکه بسیار بزرگ وضخیم نشود ، در صفحهٔ ۱۲۴۰ طوری از صفحات مابعد جدا و تجلید کرده اند که حتی جمله آخر صفحهٔ مذکور ناتمام مانده وقسمتی از جمله به صفحهٔ ۱۲۴۱ ، مربوط به جلد چارم گردیده است :

«وهم درین ایام عبدالرزاق خان سهار نپوری که بفرمان حضرت والا احرام بند قبله امانی وآمال شدهبود وارد پیشاور شدهومیرزا محمود خان بمهانداری او معین گردیده . . . » (۳) بدین

(۱) بعد از ینکه کتاب از نظر هیات منتخبه وبعد از نظر شخص امیر گزارش می یافت و از لحاظ سیاست در بار قبول میگردید ، آماده طبع میشد که این جریان وقت زیادی را احتوا میکرد.

(۲) «چون کتاب مستطاب سراج التواریخ چار جلد میباشد که اگردریک وقایه شیرازه میشد حجم کتاب موصوف کلان میشد لذااعلیحضرت همایون امرنمودند که جلداول ودوم دریک و تا یه (شیرازه) شود . . » از اعلان منتشره در شماره اول سال ششم سراج الاخبار افغانیه ، ۲۴ سنبله ۱۲۹۵ ش ـ ۹ شوال ۱۳۳۴ ق . — (۳) سراج التواریخ ، پایان صفحه ۱۲۴۰ .

ترتیب جلد سوم سراج التواریخ مهمترین وبزرگترین بخش ازسه جلد موجود آن میباشد وچاپ آن طوریکه درصفحه اول کتاب ضبط گردیده بسال ۱۳۳۳، درمطبعهٔ حروفی دارالسلطنه کابل صورت پذیرفته است.

درین جا مطلب جالب توجه این است که بموجب بیان صفحات ۸۵۲ و۱۰۵۴ و۱۷۳ و۱۱۹۰ همین جلد، کتاب مزبور بسال های ۱۳۳۴ و۱۳۳۵ و۱۳۳۶ در دست تحریر و تالیف بوده است و مؤلف بدینگونه آنرا صراحت می بخشد:

« و این حکم(حکم تهیه لباس جدید همه ساله برای غلام بچه ها)تا حال که سال ۱۳۳۴ و زمان تالیف و تحریر این کتاب میمنت نصاب خجسته آثار است جاری و برحال است. » (۱)

و در جای دیگر:

((. . . چنانچه ازین تاریخ تا کنون که روز سیزد هم ماه ربیع الثانی سال ۱۳۳۵ هجری مطابق ششم ماه فروری ۱۹۱۶ مسیحی است و مؤلف این خجسته تاریخ بر کاب سعادت انتساب اعلیحضرت سراج الملة والدین در جلال آباد شرف اندوز عزو افتخار است و این قصه را درج و ثبت این فرخنده کتاب نمود، عبدالله خان مزبور برحال و مقرر خدمت محوله خویش است))(۲)

و نیز در جای دیگر:

((و این حواله جریبی تا کنون که ماه ربیع الثانی سال ۱۳۳۶ هجریست وقصه اش ثبت کتاب شد همچنان بنام لاتوپولی مانده وهمه ساله وکلای آن مردم در کابل خواسته شده و صرف وخرچی کرده پس میروند.))(۳)

وهمچنین از اعلانیکه بمنظور فروش مجلدات کتاب سراج التواریخ در شماره های متعدد سال ششم سراج الاخبار افغانیه(۱۳۳۴-۱۳۳۵ ق) بچاپ رسیده واضح میشود که تا آن هنگام جلد سوم و جلد چارم کتاب مذکور زیر چاپ قرار داشته و برای فروش آماده نشده بوده است:

((چون کتاب مستطاب سراج التواریخ چهار جلد میباشد که اگر دریك وقایه شیرازه میشد حجم کتاب موصوف کلان میشد لذا اعلیحضرت همایون والا امر نمودند که جلد اول و دوم در یك وقایه شیرازه شود وجلد سوم وچارم آن که هنوز در زیر طبع میباشد پس ازآنکه از طبع برآمد مقوا کرده شده، انشاءالله اعلان فروش آن نشر خواهد شد))(۴)

---

(۱) سراج التواریخ، ص ۸۵۲ (۲) سراج التواریخ، ص ۱۰۵۴

(۳) سراج التواریخ، ص ۱۱۷۳

(۴) سراج الاخبار افغانیه، سال ۶، شمارهٔ ۴، شوال ۱۳۳۵

ازین تذکرات واشارات مسلم میگردد که قسمت هایی از جلدسوم درسالهای ۱۳۳۴ و ۱۳۳۵ هموزدردست تالیف قرارداشته وموادجلد چارم نیز متناوبا آماده و مسوده میشده است وسال ۱۳۳۳ که درصفحه اول جلدسوم ضبط گردیده مربوط به آغازامرچاپ آن یعنی هنگامی میباشد که بخش هایی از ابتدای کتاب ازتحریر فارغ واز دربارپاس شده وزیر چاپ رفته است واکمال طبع و توزیع جلد سوم در واقع اواخر سال ۱۳۳۵ و اوایل سال ۱۳۳۶ قمری باید دانسته شود .

امیرحبیب الله خان علاقه زیادبتدوین تاریخ عهد اخیرافغانستان خاصة دوران سلطنت خود ابرازمیداشت ومولف سراج التواریخ نیزسالهای بیشتراز خدمت نو پسندگی خود وازیرنظر شخص او ودرعهدامارت اوبپایان می برد وبدین اساس همزمان بانگارش جلد سوم، مدارك واسنادجلد چارم که بزمان سلطنت حبیب الله خان اختصاص یافته بود تنظیم ومسوده میشدواز ینجاست که شرح ودنباله بسیاری ازرویداد هاي مندرجه درجلدسوم به جلدچارم ارجاع یافته وحواله داده شده که ازجمله ۲۵ موردآن بنظرنگارنده رسیده اند .

این شواهد بیان میدارند که جلدچارم درعرض جلد سوم مسوده میشده و بخش های اول آن بسال های ۱۳۳۴-۱۳۳۵ متناوبا زیر چاپ میرفته است که اعلانات متواتر سراج الاخبار افغانیه مبنی بر زیرچاپ بودن جلد های سوم وچارم، موید این امر توانند بود .

گرچه نسخه های چاپی جلدچارم ظاهراً دردست نیستند اما احتمال قوی موجود است که معمرین وآگاهان مسایل تاریخی و اجتماعی ازین امر بی اطلاع نباشند و حتی بعضی از نسخه های چاپی و نیز نسخه خطی آن نزد خانواده مولف یا کسان دیگر موجودباشند که ظاهر گردانیدن آنرالازم نمی شمارند امادرهرحال ،دیریازود نسخهٔ چاپی آن خواه کامل و خواه ناتمام ونیز نسخه خطی آن در دسترس پژوهندوگان خواهدرسیدومورداستفاده قرارخواهدگرفت .

ارزش تاریخی سراج التواریخ :

سراج التواریخ صرف نظر ازشیوه تاریخ نویسی آن که امروز نمیتواند موردتوجه همگان باشد، از لحاظ قابل رویت نمودن وبیان حوادث بیشمارو گوناگون تقریباً ۱۸۰ ساله افغانستان و اجدا همیت شایان میباشد زیراصدها مطلب درخورتوجه و حیرت آور ازتاریخ این سرزمین در لا بلای اوراق و سطو ر آن نهفته اند که بیشتر آنها را مشکل است بتوان در منابع و مراجع دیگرسراغ نمود ، خاصتاً وقعات روزگار امارت عبدالرحمن خان و حبیب الله خان که همه با شواهدواسناد موجود در دارالانشای دربارو چشمدید ها نوشته شده وثبت کتاب گردیده اند .

میتوان بجرات بیان شود که رویداد های عهد سلطنت امیر عبدالرحمن خان در هیچ کتابی با این تفصیل و خصوصیات وجزئیات ضبط نگردیده و مندرجات هیچ کتابی از وقایع این زمانه بپایه سراج التواریخ موثق ودرخوراعتماد نتوانند بود ، زیرا اسنادو مدارک دست اولی که در اختیار نویسنده این کتاب قرار داشته برای کس دیگر ازگزارندگان تاریخ این عهدمیسر نبوده اند ، در حالیکه توجه و اهتمام شخص امیر حبیب الله خان نیزدرین زمینه یعنی درمورد درستی و صحت مندرجات کتاب از احاطهٔ موضوع نباید از نظر دورنگهداشته شود .

نکته دیگر اینکه مؤلف ، بدون هراس وبا شهامت زیاد وزیرکانه درهرجای اثرخود گاهی بطور صریح وبی نقاب و زمانی در لفافه الفاظ و عبارات ، رشوت خواری ، جورو ستم و دیگر بدکار یهای کار داران وقت را در هر موقف و مقامی که بوده اند مورد نکوهش وانتقاد قرار داده وافشا کرده است و هیچگاه سعی بعمل نیاورده که رخسار مفاسد را با پردهٔ استتار بپوشاند مگر اینکه حکماً چنین کرده باشد که در آنصورت هم حالت او ازورای الفاظ و تعبیرات دریافته میشودواز همین جاست که گویند بار ها مورد عتاب و سرزنش واقع گردیده است .

درهر حال صراحت گفتار مؤلف ، از محسنات و مزایای کتاب اوبحساب میرود ومشروعیت آنرا در انعکاس حقایق بالاتر میبرد وبه سر افرازی نویسنده یاری میرساند .

در جریان تقریباً دو قرن که درکتاب سراج التواریخ اشتمال یافته است هزاران تن از رجال مناطق مختلفه افغانستان مصدر اعمال و ایفاگر نقش هایی در حیات سیاسی و اجتماعی مردم این سر زمین بوده اند که از نظر معرفت بتاریخ افغانستان آشنایی با اعمال ونقش های نیک و بد آنان اهمیت فراوان دارد ودرین کتاب بانام وکارهای تعداد کثیری ازین افراد آشنا میشویم که بصورت قطع در هیچ مرجع ومنبع دیگر نمیتوان این همه آشنایی و شناسایی را حاصل نمود .

تعداد نامهای اماکن مربوط بافغانستان وسر زمین های مجاور وحتی کشور های دوردست که در کتاب سراج التواریخ بمناسبت های لازم استغراق یافته اند نیز آنقدر زیاد اند که حیثیت یک قاموس را بدان می بخشند و شاید در کمتراثری با ین اندازه معلومات جغرافیایی بخصوص برای افغانستان بتوان بدست آورد . اگر در آینده قاموس مکملی از مناطق جغرافیایی افغانستان تدوین شود این کتاب را میتوان یکی ازمنابع سودمند و معتبر آن بحساب گرفت ومورد استفاده قرار داد .

قبایل و عشایر مختلف افغانستان نیز از نظر سهم گیر یهایی که در حوادث سیاسی و جنگ های داخلی ودفاع از سر زمین در مقابل بیگانگان بعهده داشته ومصدر عملهایی گردیده اند در

لابلای اوراق این کتاب نمودار میشوند که شناخت اینها از نگاه چگونگی و اهمیت سهم‌شان در حوادث کشور بجای خود قابل اعتنا تواند بود .

افغانستان بلحاظ موقعیت حساس خود از گذشته های بسیار دور باینسو مورد توجه قدرت های خارجی وهمسایگان خود واقع بوده وبیوسته در امر سیاست آن مداخلاتی وجود داشته و بعضی از رجال وقت به مخالفت ویا موافقت این مداخلات متمایل بوده اند . این بحث که از نظر مطالعات روابط سیاسی افغانستان باکشور های دیگر جدا و اجدا اهمیت میبا شد در سراج التواریخ بیشتر مورد گفت وگو وبررسی قرار گرفته‌است. تعیین‌حدود وسرحدات‌افغانستان‌وبرگزاری مذاکرات ومباحثات فی مابین افغانستان وکشورهای همسایه بخصوص درنا حیه های شرق‌و جنوب — از مطالب مشخص این بحث بحساب میرود .

علاوه‌برآنچه گفته آمد، میتوان از معاهدات ، قرارداد ها ، احکام وفرامین ،دستورالعمل ها وده ها مطالب دیگر که هرکدام بعد تازه ای از تاریخ افغانستان را روشن میسازددرین کتاب یاد آوری نمود .

درین جا بی مناسبت نمی نماید که‌درباره کتاب «پندنامهٔ‌دنیاودین»و کتاب«تاج‌التواریخ» که هر دو با میر عبدالرحمن خان منسوب بند واین امر نزد بعضی از خوانندگان کتابهای مذکور ابهام دارد : مطلبی که باین موضوع صراحت می بخشد از سراج التواریخ نقل شود :

«ومقارن این حال در اوایل ماه‌صفر(۱۳۰۷ ق) منشی غلام مرتضی‌خان‌نام‌قندهاري که کار کنان دولت انگلیس‌ش از شالکوت باجازت حضرت والا براه قندهار مامور با قامه مشهد مقدس کرده بودند از نقطهٔ‌فاصلهٔ دولتین افغانستان وانگلیس عبور کرده وکار پردازان این دولت محافظ و بدرقه با اوگماشته باعزازواحترام تا نقطه فاصلهٔ‌دولتین افغانستان‌و ایرانش رسانیدند واین‌منشی، غلام مرتضی‌خانی است که کتاب مؤلفه منشی‌سلطان محمد نام هندی را که مدتی بحضور اقدس والا بکار مکتوب نویسی پایهٔ عزت واعتبار داشت وآخرالامر بدون صدور امری بمدلول «الخائن خائف» روی از دولت وسعادت برتافته زنی را که از مردم کابل بعقد نکاح درآورده بود فروگذاشته از راه فرار در قرارگاه اصلی خود رفت وکتاب پند نامه دنیا ودین حضرت والا راکه از زمان صباوت خویش‌تا روزگار حرکتش از خوانندجانب‌افغانستان‌و ورودش‌درخطهٔ‌بدخشان بقلم خاص رقم و درمطبع کابل باسمه وطبع فرموده بود از فارسی بزبان انگلیسی نقل کرده یك جلد قرارداد ووقایع افغانستان‌راکه از اعداد مردم شنیده و هم خودش از دربار پادشاهی از خاد مان حضور مسموعاً اخذ کرده بود جلد جداگانهٔ نوشته مبالغ خطیر از ین دوکتاب

حاصل کرد... از انگلیسی بفارسی ترجمه کرده «تاج التواریخ» نام نهاد و ما جلد یرا که درکابل چاپ شده بود چون از روی خط خاص حضرت والا بود جا بجا در جلد دوم کتاب ثبت نموده جلد دومش راکه سند صحتش بدست نبود نقل نداده بحالتی گذاشتیم...» (۱)

تمام کسانیکه بعد ازفیض محمد کاتب بنگارش تاریخ دورهٔ محمد زایی بخصوص زمان امیر عبدالرحمن خان دست یازیده اند نظر باهمیت تاریخی سراج التواریخ و فضیلت تقدم نویسنده‌اش ازسراجعه بآن ناگزیر بوده وآنرابحیث عمده‌ترین وسوثق‌ترین منبع وسند کارخودمورد استفاده قرار داده اند .

انشای سراج التواریخ:

گرچه فیض محمد کاتب سالهای زیاد عمودارالانشای دربار بود و پیوسته با منشیان سروکار داشت و منا شیر مسجع و مقفای آنان را همه روزه از نظر میگذرانید واز آنها در تحریر اثر خود استفاده می برد مع الوصف در انشای سراج التواریخ از شیوهٔ پیچیده منشیانه زیاد متاثر نگردیده و روشی را اختیار کرده است که میتوان گفت به خود او اختصاص دارد .

صرف نظر ازگرایش بغرایب اندك وگاه بگاه او به اسلوب منشیان، کتاب او در مجموع یك اثر منشیانه نیست واز تصنعات و تعقیدات معمول منشیان فراغت‌داردوساده و خالی از تکلف است بدانسان که خوانندهٔ را ازمطالعه‌آن ملال دست نمیدهدوبفهم ودرك آن دچار مشکلات نمیشود.

ازجانب دیگر چون فیض محمد تحصیلات علوم دینی داشت و زبان عربی را بخوبی میدانست در استعمال الفاظ وکلمات آن زبان توجه بیشتر ازخود نشان داده و نیز در بعضی ازموارد بمناسبت های لازم با نقل آیات واحادیث و مقولات زبان عرب گفتار خودراقوی‌تر واثر بخش تر گردانیده است و کلمات واصطلاحات زبان های انگلیسی وارد و و پښتو نیز در خلال نوشته های او دیده میشوند که درغنای بیان او یاری میرسانند .آشنایی سواف با زبانهای انگلیسی وارد و محصول زمان تصیحن او در لاهور می باشد و پشتو ازمکتسبات او درمحیط زیست ودرمیان مردم است .

الفاظ و کلمات این زبانها که غالباً بمنظور وضوح بیشتر وافادهٔ بهترمطلب بکار گرفته‌شده‌اند فی‌الواقع هدف نویسنده را بر آورده میسازد ودرانتقال‌مفاهیم بخواننده، یاری میدهند ونیزدربهرور گردانیدن زبان دری سودمند واقع میشوند وهم درین حالت‌است که نویسنده ازدربدرگردیدن

---

(۱) سراج التواریخ، صفحه ۶۰۶

در پی آن کلمات دری که مقصود اورا بخوبی انعکاس داده بتوانند رهایی پیدا میکنند .

نثر سراج التواریخ همانطور یکه از نضج و استحکام بهرهٔ وافر دارد ازنظر سلاست و بلاغت لفظی نیز جدا در خور اعتنا دانسته میشود وبجرات میشود گفت درعصر یکه این کتاب انشا گرد یده اثر دیگری را که از لحاظ پختگی ورسایی وسادگی ودرعین حال مطابقت با موازین ادبی همپایهٔ آن باشد عجالتاً نمیتوان نشان داد .

درسال ۱۲۹۷ قمری مردم افغانستان پیکارهای خونینی باسپاه انگلیس بعمل آوردند وصحنه یی ازین پیکارها در بیابان میوند بوقوع پیوست که نمایانگر رشادت و جانبازیهای مردم علیه تجاوز گران بشمار میآید، درکتاب سراج التواریخ ازین جنگ وارتباط آن با عوامل آن به تفصیلی سخن رفته است که قسمت کوتاهی ازآن بمنظور آشنایی با انشای کتاب نقل میشود :

«... در روز هفدهم ماه شعبان (۱۲۹۷ ق)... در بیابان میمند مشهور به میوند ... هنوز نایرهٔ قتال در اشتعال بود که افواج پیاده نظام بااتواب صاعقه بار درو سیده دست بآلات پیکاربردند و تا پنج ساعت بازارگیرو دار را گرم داشته دربایان کار لوای فتح افرا شتند چنانچه سپاه انگلیس پشت بجنگ داده رو بهزیمت نهادند وجنرال ایفر نام انگلیس بابسیاری ازافرادسپاه همراهاو کشته از لشکر اسلام... پنجصد تن ازاز آحادشربت شهادت چشیده هشت صدتن زخمدار شدندو دیگران هزیمتیان سپاه انگلیس را تعاقب نموده بسیار تن رادر عرض راه گریزاز پادر انداختندو ازمشاهدهٔ این حالت کرنیل سنجان انگلیس خود و تمام سپاه راتباه دانسته فریاد زد که کسی هست که خود را فدای دولت ساخته دلاوران اسلام را دست ازکشتن وپا از تاختن بازدارد که نام انگلیس پست نشود- واز فریاد والغیاث او دوصدتن از پیادگان فوج گوره داخل دیوار بست باغیکه در کنار راه واقع شده بود بیازداشتن غزات پرداخته بکشادن تفنگ گرائیدند و دیگران منهزماً روبقندهار همی دویدند و غازیان که ازقفای انگلیسان سرگرم ترکتاز بودند ازگلوله تفنگ جای گزیدگان باغ مذکورهیچ نیندیشیده باآنکه تگرگ آسا ازضرب گلوله بزمین میریختند بی باکانه بدیواربست باغ بر شده داخل باغ گردیدند وباپیادگان گوره درآو یخته بسر نیزهٔ تفنگ و ضرب شمشیر یکدیگر را زده آخر الامر همهٔ دوصدتن گوره را از دم تیغ و طعن سنان وزبان نیزه گذرانیده یکتن را زنده نگذاشتند وازین گرفتاری غازیان بقیهٔ سپاه انگلیس که دست ازجان شسته بودند با تن خسته و دلشکسته داخل قندهار شدند وغازیان متعاقباً واردقندهار شده بامر سردار نامدار محمد ایوب خاندر روزبیست وهفتم ماه شعبان شهرو انگلیسان را درتنگنای محاصره انداختند راه آمد شد رابروی انگلیسان سخت بربسته کار را برایشان دشوار ساختند ودرروز های محاصره

ایشیك آقاسی محمد یوسف خان وفرخ خان کمیدان توپخانه ازضرب گلوله شربت شهادت نوشیدند تا که ازسمله بذریعه تلگراف بسپاه مقیم کابل از عسرت وگرفتاری سپاه مقیم قندها و خبر داده امر کردند که از راه معاونت در قندهار رفته محصورین را از قید گرفتاری رها د هند چنانچه جنرال سر فریدرك را برتس با سپاه گران ... رهسپار قندهار شد.. . سپاه انگلیس روز بیست وسوم ماه رمضان وارد قندهار گردیده در روز بیست وچهارم ازراه پیرپایمال روبمیدان قتال نهاد وبا سپاه سردار محمد ایوب خان در آویخت وتا نیم روزآلات کار زاربا پدارمانده بسیار تن از جانبین کشته گشته آخرالامر سپاه سردارمحمد ایوب خان راه هزیمت برگرفته فرار اختیار کردند واز جمله کرنیل شیر محمدخان هزاره با یکصد تن پیاده از فوج ایستاده تا یکساعت هشت فوج نظام انگلیس رابزور بازوی مردانگی از تاختن بازداشته هزیمتیان اسلام را از ورطه هلاك و دمار نجات داد . . .» (١)

مشخصات کتاب سراج التواریخ

هراثری دارای مشخصات و ممیزاتی میباشد که سبب امتیا زآ ن ازآثار دیگر میگردد و هر نویسنده‌ای برداشت معین ار محیط ماحول خود وسبك کاروروش ادبی مخصوص بخودرا دارد .

کتاب سراج التواریخ که مولود شرایط زمان و محصول بژو هش نویسنده آن است نیز ازین قاعده استثنی نمی پذیرد یعنی مشخصات و خصوصیانی دارد که دانستن آنها وآشنایی د قیقتربا آنها بمعرفت بیشتر خواننده درشنا خت کتاب کمك میکند .

نام کتاب یعنی کلمهٔ مرکب «سراج التواریخ » ماخوذ است از لقب امیرحبیب‌الله خان که «سراج الملة والدین » بود - چنانکه در عهد این امیر نامهای زیاد د یگری نیز با کلمهٔ «سراج» ترکیب و پیوند یا فته بودند سانند «سراج الاخبار » و «سراج الاطفال » و ((سراج الاحکام))و((سراج العماره))و((سراج الخواتین))و غیره .

اما اینکه این نام ازطرف نویسنده کتاب انتخاب شده یا توسط دارلانشا پیشنهاد گردیده ویا شخص امیر آنرا برگزیده است بدرستی معلوم نیست و در خود کتاب نیز اشارتی بدین امر بنظر نمیرسد .

ثبت واقعات به ترتیب سنوات در نظر گرفته شده و رویداد ها با عناوین مربوط بخود درذیل عنوان کلی تر هر یك ازسالها جا گرفته اند .

مولف فهرست موضوعات مندرجه کتاب را در نظر نگرفته و ترتیب نداده است و چون صفحات کتاب زیاد است خواننده مطلب طرف علاقه خود را بسهولت از آن بدست آورده نمی تواند مگر اینکه تمام کتاب و یا عناوین متن و حواشی آنرا سراپا مرور نماید که این امر مستلزم وقت زیادی

---

(١) سراج التواریخ ج ٢ ص ٣٧٦

میباشد.

اگر ترتیب فهرست در پایان جلد چارم مد نظر مؤلف بوده باشد احتمال دارد ولی این جلد فعلا در میان نیست و مشکل دستیابی بمطالب معین کتاب در برابر هریك از خوانندگان بجای خود باقیست.

صفحات مجلدات سه گانه موجود سراج التواریخ یکی بدیگری پیوسته و مسلسل است و بدین ترتیب جلد سوم از صفحه ۳۷۸ تا ۱۲۴۰ ادامه پیدا کرده است و نیز جمله آخر این صفحه که نا تمام است ادامه آنرا بجلد چارم نشان میدهد.

عناوین مطالب کتاب گاهی در متن صفحه و گاهی در حاشیه پهلوی آن و گاهی هم در متن و هم در حاشیه یعنی در دوجا آورده شده اند و نیز بسیاری از مطالب اند که اصلا عنوان ندارند و باید در جریان مطالعه بآنها دسترس پیدا کرد.

گویا در عصر مؤلف این کتاب نقطه گذاری و علامات هنوز معمول نبوده است و یا او ازین امر بی خبر بوده است و ازینروی در سراسر کتاب نقطه گذاری صورت نگرفته و علاماتی که بدین منظور بکار میروند بنظر نمی آیند و جدا کردن پاراگراف ها از یکدیگر و آغاز هر پاراگراف از ((خط نو)) نیز مورد توجه نبوده اند.

کلمات نا آشنا و غیر مأنوس زبان دری و نیز کلمات غیر دری که فهم آنها برای خواننده مشکل پنداشته شده اکثر در حاشیه های پهلو و گاهی نیز در ذیل صفحه توضیح گردیده اند و خواننده از زحمت مراجعه بفرهنگها رهایی یافته است.

در بعضی از موارد جملات کتاب بسیار طولانی ترکیب شده اند و گویا نویسنده به اینگونه ساختمان لفظی دلچسپی داشته وآنرا برای بیان مقصود مناسب تر میدانسته است.

منابع سراج التواریخ :

مؤلف سراج التواریخ برای تدوین و تالیف کتاب خود مصادر و مراجع متعدد و مختلفی را مورد استفاده قرار داده و از جمله تعدادی از آنها را در صفحهٔ سوم جلد اول معرفی کرده است و در جریان مطالعه خواننده ملتفت میشود که علاوه برآنچه که در صفحه یاد شده وانمود گردیده منابع دیگری نیز مورد استفاده او بوده که گویا وقتاً فوقتاً و در جریان امر بدست او افتاده اند.

باین نکته باید التفات شود که ماخذ نشان داده شده از لحاظ زمانی اکثر بوقایع مندرجه در جلد های اول و دوم مربوط میشوند وبزمانه جلد سوم تماس نمی یابند.

مصادر جلد سوم را علاوه بر تعدادی از کتب که بصورت ضمنی بدانها اشاره رفته است گنجینه ای از اسناد و فرامین و معاهدات و مکاتیب و عرایض ویاد داشت های دیگر تشکیل میداده اند

که در دارالانشای دربار جمع بوده و در اختیار نویسنده قرار داشته اند .

سرگذشت و خاطرات رجال سالمند که اکثر از وقایع را بچشم دیده بودند و محفوظات شخص امیر حبیب الله خان که چیز های زیادی را مستقیماً از پدرش و او نیز از اسلاف خود بیاد داشتند بخش دیگری از سواد کار مؤلف بحساب میروند .

منابعیکه در ابتدای کتاب از آنها نام برده شده و یا در خلال گفتار بدانها اشاره رفته است بترتیب الفبایی ازینقرار اند:

آتشکدهٔ آذر ـ تالیف لطفعلی بیگ آذر

اتحاف الفرقه برقم الخرقه تالیف حافظ سیوطی مصری

اساس القضات ـ تالیف مولوی احمد جان

اسناد دارالانشا (معاهدات، فرامین، مکاتیب وغیره)

پند نامهٔ دنیا و دین ـ تالیف امیر عبدالرحمان خان

تاج التواریخ ـ امیر عبدالرحمان و منشی سلطان محمد

تاریخ احمدی

تاریخ مرجان ملکم

تاریخ سلطانی

تحفة الحبیب ـ تالیف فیض محمد مؤلف همین کتاب (۱)

جام جم ـ تالیف فرهاد میرزا. جهان کشای نادری: تالیف میرزا مهدی خان استرآبادی. چشم دید ها و یاد داشت های شخص مولف.

---

(۱) تحفة اثر دیگر مولف است که قبل از سراج التواریخ در دو جلد تالیف گردیده است: جلد اول این کتاب در ۷۶۷ صفحه وبقطع ۲۸ × ۱۷ بخط غلام قادر کاکری وجلد دوم آن در ۸۸۵ صفحه بهمان قطع بخط خود مؤلف که در شوال ۱۳۲۲ هجری قمری بپایان رسیده تحریر یافته اند وهر دو جلد در کتابخانه نسخ خطی وزارت اطلاعات وکلتور موجود ومحفوظ میباشند. موضوع جلد اول وقایع دوران سدوزائی واز جلد دوم مربوط بحوادث عهد محمد زایی تا امیر محمد یعقوب خان میباشد واز پیروی از مندرجات آنها در تحریر جلد اول و جلد دوم سراج التواریخ استفادهٔ زیاد بعمل آمده وحتی بسیاری از مطالب عینا و یا با تغییر عبارات از آنها اقتباس گردیده است .

اساسا «تاریخی را که حبیب‌الله خان خواسته بود نوشته شود همین تحفة الحبیب است ، *

حیات افغانی ـ تالیف دپتی حیات خان باردو

خاطرات رجال برجسته ومعمر عصر

خزانه عامره

رساله تاریخ مغول وجغرافیای هزاره جات ـ(احتمالا مختصر المنقول اثر محمدافضل ارزگانی)

رساله عربیه سید جمال الدین افغانستانی

رساله علی قلی میرزای اعتضاد السلطنه

رساله محاربه کابل وقندهار

روزنامه اعلیحضرت شاهشجاع الملك ردالمختار

روضة الصفای ناصری

سیر المتاخرین

کتاب قانون حکومتی (کتابچه حکومتی ـ رساله قانون حکومتی)

محفوظات وخاطرات امیر حبیب الله خان

مخزن افغانی . مرآة العقول تالیف امیر عبدالرحمن خان

مکتوبات میان فقیر الله شکارپوری نقشبندی (مکتوب هفتاد وچارم)

منظومه حمید کشمیری

مواهب الادنیه : تالیف شیخ شهاب الدین احمد .

ناسخ التواریخ.

---

* اما ازینکه بسیاری از مطالب آن از نظر سیاست آنروز دربار مناسب دیده نمیشد از نشر باز گذاشته شد ومؤلف بتحریر سراج التواریخ با طرح دیگر وتغییر نحوهٔ تحریر موظف گردید .
صفحات متعددی که در هردو جلد بروی آنها خط کشیده شده وباطل ساخته شده اند ونیز تبصره ها در حاشیهٔ کتاب ـ علاوه بردلایل عقلی دیگر مؤید این قول توانند بود.

در حاشیه صفحه ۳۰۱ جلد دوم نوشته ای را که برنگ سرخ است چنین میخوانیم :

«کاتب در سخن خیلی از خیلی طناب کلام دراز کرده وحکایت حقیقت را بقافیه ها و رعایت عبارت پردازی در مبالغه ضایع نموده، اصلاح وتصحیح آن بجزآنکه سراز نونوشته شود ممکن ندارد.»

وتوضیح مؤلف درذیل این نوشته جالب تراز آن است:

«جمله معترضه که مشتمل بر اوصاف ظالمان ومتضمن بر مظلومیت متعهد یکان است برسبیل تنبیه نگارش داده شده زیرا که مقام را مناسب دانسته تحریر نمودم ، اطناب بمحل نیست . »

در معرفی جلد دوم این کتاب پوهاند حبیبی مقالتی نیز نوشته که در شماره (۵) سال (۶) مجله آریانا بچاپ رسیده است ومعرفی هر دو جلد آن بصورت کاملتر مقالات دیگررا بچاپ میکند.

نوشته های لوایح قبور.

پایان گفتار:

نسخه های چاپ اول سراج التواریخ که تقریبا ۶۰ سال قبل بطبع رسیده بود امروز کمیاب وبلکه نایاب است وهمه علاقه مندان بتاریخ کشور بدان دسترس ندارند و امکانات چاپ دوم آن نیز فعلا موجود نیست .بنابرین بمنظور استفاده بهتر از انبوه مطالب آن وروشن ساختن برشهایی از تاریخ افغانستان اگر عجالتا این توجهات در بارهٔ کتاب مزبور صورت بپذیرد خالی از سودمندی نخواهد بود :

- تنظیم فهرست اعلام آن اعم از اشخاص واماکن وقبایل وکتابها وغیره.
- ترتیب فهرست موضوعات مندرجه کتاب برای سهولت دستیابی بمطالب مورد ضرورت خوانند ه .
- تصحیح و توضیح وتفسیر بعضی از مطالب عمده آن بامعلومات امروزی.
- چاپ بعضی از موضوعات آن از جمله جریان تعیین سرحدات افغانستان ومعاهدات با کشور های خارجی وپاره ای از جنگها مثلا جنگهای سال ۱۲۹۷ با انگلیسها.
- جست وجو برای دستیابی جلد چارم واحیانا جلد پنجم آن.

و بالا خره یاد بود مؤلف بحیث یکی از مؤرخان ونویسندگان بزرگ کشور بمناسبت سال تولد یا سال وفات ویا سال چاپ کتابش .

پوهندوی شمس العابدین شمس

ابتکار و نوآوری در سازمانها

نویسندگان و محققان کوشیده‌اند چگونگی وقوع نوآوری را در سازمان‌ها به شش نوع مختلف توضیح وتشریح نمایند، آن ها عبارتند از: ۱-نقش اداره، ۲-نقش مستخدمین، ۳- خصوصیت و شخصیت اداره کنندگان و مستخدمین، ۴- امداد مادی و معنوی از خارج سازمان بمنظور وارد نمودن تغییر، ۵-خصوصیت جامعه، ۶-خصوصیت سازمان .

نقش اداره :

ابتکار مانند دیگر انواع سلوک به موقف اجتماعی ارتباط می‌گیرد . می توان گفت که نوآوری وظیفه وشغل یک عده محدود بوده و اداره کننده ها بحیث دسته‌ای مشخص راجع به ابتکار موقف حساس رااشغال می نمایند. آن‌ها در وارد نمودن تغییر به سطح پائین (مستخدمین) وبه سطح بالا (سازمان به مفهوم وسیع آن) حیثیت کلید را دارند، (۱) (برخی) از نویسنده ها آن ها رابحیث گروه محافظه کار خطاب می نمایند (۲-۳-۴-) وبرخی دیگر آن ها رابحیث قوای آزادی بخشی می شمارند که در وارد نمودن تغییر همیشه خود ها رامسؤول میدانند (۵-۶-۷). باساس تحقیقات یک عده محققان نقش نوآوری مدیران مدنت مکاتب امریکا (این عهده بامدیریت های معارف ولایات قابل مقایسه می باشد) خیلی روشن بوده و می توان گفت که در مرکز نوآوری معارف امریکا قرار دارد . اما راجع به اهمیت مدیران مکاتب در مورد نوآوری شک وتردید موجود است. چرا که حجم زیاد کار دفتر داری کمتر وقت وانرژی جهت نوآوری به اختیارشان می گذارد . بهرصورت کتب ود یگر آثار در زمینه اداره تربیتی آنها را رهبرو زعیم تربیتی خطاب نموده درصورتیکه فرصت برای ایشان اجازه بدهد وخود خواسته باشند می توانند در نوآوری سهم فعال بگیرند (۸-۹-۱۰)

نقش معلما ن :

معلمان در رویکارآوردن تغییر بمقایسه اداره کننده ها کمتر نقش دا رند چرا که موقف مسلکی شان برای این کار غیر مکفی بوده و وقت وساحه رهبری شان محدود می باشد . (۸-۱۱) از جانب دیگر این کوتاه نظری خواهد بود که آن ها به نظر غیرفعال، ضعیف و محض عملی نگاه شوند . حتی در جائی که سمت رهبری الهامی در رویکار آوردن تاسیسات جدید سهم فعال گر فته باشد ؛ بازهم رهبر الهامی به کمک اعضای علمی قوی و ادارمعنوی وسادی خارج دستگاه متکی بوده است. (۲)

شخصیت: برعلاوه فرصتی که از رهگذر نقش اداره کننده ها ومعلما ن به آن ها دست میدهد شخصیت آن ها نیز در امر بمیان آوردن تغییر تاثیر فوق العاده دارد،

تعلیم و تر بیت و تجر به :

به اساس شوا هدی که درد ست هست می توان گفت که نوآ و ری بد ر جه تعلیم وتربیت رسمی اعضاء سا زمان را بطه مثبت دارد. (۲ - ۳ - ۱۳ - ۱۴) اداره کنند ه ها ئیکه به مو قف خـود اطمینان حاصل کرده از جریان و قایع جار یه و کتب و دیگرآثار مر بوط به رشته وشغل خود را بی خبر نگاه میدارند با آنکه درجه بلند تعلیم و تر بیت رسمی را دارا با شند، را بطه شان بمنظـور ابتکار و نوآوری منفی است. (۱۵) از جانب دیگر بین اندازه تجربه معلمان وبکار بردن تکنیک های جدید رابطه فوق العاده مثبت راپور داده شده ا ست. (۱۳) برو یت مطا لعه دیگر تعداد معلمان متجرب در حوزهٔ دارای مکاتب ابتکاری نسبت به حوزه غیرابتکاری ز یا دتر ا ست. (۱۶) تجربه در یک نظام وسیستم تحول را انکشاف داده، اطمینان خا طر وا ستحکام مو قف اعضای آن را فراهم می سازد. جائی که تحول نیست یا بمیان آوردن آن ا مکان پذیر نیست، نار ضایتی وعدم ا ستحکام مو قف ا عضاء درآن حکمفر مائی دارد .

بملحوظ مسوولیت های خانوادگی ومو قف وفعالیت های اجتماعی ـ زنان به کارو شغل خود نسبت به مردان کمتر متکی بوده، به رویکارآوردن تغییراز خود کم تمایل نشان میدهندو در فعالیت های ابتکاری سهم شان جزئی می با شد. البته این ا ختلاف بین مرد وزن در حالت تغییر بوده چه تاهنوز اکثر یت مو قف ها وعهده های بلند د ر امور تعلیم و تر بیت ود یگر امو ر بد ست مردان میبا شد. شاید وقـت وز مان وتعلیم وتر بیت معاصر این فـرق را زودتر از میان بـردار د (۱۷) (۱۸ - ۱۹).

از مطالعه یکه تو سط شعبات مر بو ط به رفاه ا جتما عی صورت گر فته است، بر می آید که درجه تغییر پروگرام ها با تعداد فعالیت های مسلکی اعضاء در خا رج سا زمان رابطه مثبت دارد.

۴ - ۳. ا ما در حصه معلمان شوا هدی در د ست نیست که برو یت آن بتوان گفت که فعالیت آن ها

بداخل اتحادیه وانجمن معلمان تاچه حد به تغییر پروگرام های مکتب کمک می تواند .

حفظ حیثیت و مقام :

آزادی در هرجا حدود دارد، قانون، مقررات، رسوم و رواج و سنن اجتماعی حدود آن‌را تعیین می کنند. به انسان کاملا آزاد نسبت انسان بی بندو بار داده می شود و جامعه انسانی، انسان بی بندو بار را پذیرفته نمی تواند. زمانی‌که از ابتکار ونوآوری صحبت می شود لازم است از آزادی علمی نیز صحبت شود. آزادی علمی به‌آن نوع آزادی‌نسبت داده می شود که طی‌آن‌عالم، راجع به موضوعی آزادانه فکر کند، آزادانه قضاوت بتواند وموضوع را ازطریق بکار بردن روش علمی تحلیل و تجزیه نموده، نتیجه و ثمره را کتباً و شفاهاً به سمع علاقمندان برساند . عالم زمانی دست به ابتکار میزند وبه تجربه‌وتحقیق مواد و مطالب می پردازد که مقام حیثیت‌خود را در خطر نه بیند و از کار و زحماتش قدردانی شود ، درغیرآن مراحل ابتکار ونوآوری‌خیلی بطی پیش‌خواهد رفت.(۲۰)

امداد خارجی :

برطبق نظریك‌عده‌زیادجامعه‌شناس ها هرگاه تغییرات اجتماعی‌ازخارج‌بالای‌جامعه تحمیل‌شود به‌مقاومت‌شدیداعضای‌جامعه‌مواجه‌می‌شود(۱۲) اما‌گریفت(۳)در زمینه‌اشاره‌نموده‌میگوید که درجه ودوام تغییر مستقیماً متناسب‌است‌به‌شدت‌محرکه‌منابع خارجی. دراساس‌خارجی هابه‌میتود های‌ثابت ومعیار های محلی متکی نمی‌باشند. آن‌ها محرك رادریکشا زمان برای کسانی آماده‌می‌سازند که به تحول آرزومندی دارند وهمچنان وسایلی دراختیارشان می گذارند که‌توسط آن‌ها ازمقاومت مخالفان بکاهند .باین‌وسیله یك‌عده زیاد‌پروگرام ها بنابرمقتضای‌خارجی‌هادرکشور های‌جهان معرفی شده یااینکه به‌مساعدت وهمکاری‌گروه‌خارجی‌دوام واستحکام یافته است.(۲۱-۲۲-۲۳)

دراین جالازم میدانم به‌توضیح منبع‌امدادخارجی بپردازم .آن‌هاعبارتند ازگروه های‌جامعه محلی ۲ ـ سازمان معلمان.۳ـ امداد خارجی .

به‌ملاحظه ماده اول، مکاتب تجربوی یامکاتبی که‌آرزو می‌شود درآن‌ها تغییر وارد شود باید درجاهائی قرارداشته‌باشند که‌مردم ازحقایق نوو رویداد های‌معاصر قدردانی کنند.مردمان عادی جامعه به‌تعلیم وتربیه ابتکاری‌طور متردد نگاه میکنند درصورتیکه بحال‌خود گذاشته شوند تصمیم شان دراسر قبول آن‌منفی است .طوریکه دیده شده است آن‌ها برای‌انکشاف امور تعلیم‌و تربیت فوق‌العاده کمک‌می کنند اما ازجانب دیگر تغییر ، تحول وابتکار رامانع می‌شوند(۱۰-۹) سازمان (اتحادیه ، انجمن) های‌معلمان‌بحیث منبع تغییر وتحول علی‌الاکثر غیرمؤثروغیرفعال

جلوه گرده است. بیشتر آن ها مانند سیستم های مکاتب محافظه کار، غیر متحول وجامد بوده در بعضی جاها حتی به آماده ساختن کتب درسی مشخص، پروگرام درسی یکلی اجبا ری ووضع دسپلین جدی جانه میورزند. (۱ - ۱)

با لاخره بملاحظه مثال های زیاد میتوان گفت که امداد مالی خارجی درا کثر جاها سبب اصلی محرک معرفی پروگرام های جدید گردیده است. منظور ما درین جا ازامداد مالی خارجی عبارت از پول یا متاعی است مازاد بود چه مشخص تا سیستم مکتب بر حسب نیاز مندی بر نامه جدید بدون قید وبست از آن استفاده بتواند. متخصص استخدام کند، وسایل درسی تهیه بیند و به تبلیغات بپردازد. (م ۲)

خصوصیت جامعه :

وسعت حوزه مکتب بروبت چندین تحقیق به ابتکار ونوآوری رابطه مثبت دارد. تقسیمات جدی اجتماعی، تغییرات سریع اجتماعی، مجادلات بالانقطاع، تبعیضات نژادی، عدم سیستم مرکزیت وتقاضای جدی معلمان خصوصیت شهرهای بزرگ راتشکیل میدهد. البته مردمان شهرهای بزرگ طور فوق العاده طرفدار پیشرفت و دارای ذهنیت، سلوک و کلتور جهانی میباشند. مردمان شهرهای بزرگ خصوصاً ازتغییر وتحول قدر دانی وپشتیبانی می کنند. با اینکه مانع آن قرار نمی گیرندمردمان شهرهای بزرگ اساساً به مکتب رابطه نزدیک قایم نمی کنند، بناء نمیدانند در مکتب چه مسایل جریان دارد. بروبت توضیح فوق هر گاه کدام پروگرام جدید درمکاتب شهری به راه افتدبه مقاومت جدی مواجه نخواهد شد.

برعکس آن در حوزه های کوچک، مردمان اکثر از یک گروه مشابه بوده با همدیگر ریشه های خویشاوندی دارند. آن ها طی مراسم مختلف یکدیگر خود را ازنزدیک دیده راجع به جریان وقایع جامعه صحبت می کنند. آن ها دارای ذهنیت، سلوک وکلتور مشابه بوده، چون در مسیر زمان طور پیوسته آن ها رامشق وتمرین نموده اند بناء جزء غریزه شان گردیده است. تماس شان با مردمانی غیر ازخود شان کمتر است، محیط کوچک بادارائی های سادی ومعنوی آن تاحدزیاد جهان بزرگی را برای آن ها جلوه گر می سازد. درین نوع حوزه های کوچک وارد نمودن تغییر کاری است مشکل، وبه مقاومت شدید مردمان آن روبرو می گردد.

بااساس شرح فوق شهر، خاصتاً شهرهای بزرگ باوجود مشکلات و مجادلات دیگر آن مناسب ترین محلی است برای وارد نمودن تغییرومعرفی پلان ها وپروگرام های ابتکاری. جای تاسف است که درا کثر قسمت های جهان خاصتاً جهان سوم، طورنافهمیده یا بمجلوظات سیاسی یکعده پروگرام ها

را به دهستانها و قراء شروع می‌نمایند و با صرف ، مواد، سامان، متخصص، پول و غیره نتایج مثبت از آن ها گرفته نمی توانند. (۵-۲-۲۶)

خصوصیت های سازمان

یک عده تحقیقات عدم انحنا پذیری سیستم بیروکراسی را مسوول ثابت ماندن سازمان های تربیتی میداند (۵ ۱ -۳۲)(منظور از بیروکراسی درین جاعبارت از وضع دفتر داری نظام اداری، تقسیمات قدرت ،صلاحیت، مسؤولیت، چگونگی عاید ومصارف و استخدام و عزل افراد بوضع کهن وفرسوده آن می باشد) تاجائی که دیده شده است وارد نمودن تغییر یا رو بکار آوردن پروگرام های جدید وابتکاری حتماً باسیستم بیروکراسی موجود بحیث کل یاجزء مداخله می کند. پس هرگاه همنوا یان سیستم بیروکراسی تغییر نخورد، پروگرام ابتکاری بی نتیجه می ماند. جهت ایضاح مزید از چند خصوصیت سازمان طور مختصر صحبت می شود .

وسعت :

مجادله وعدم اعتماد دائمی خصوصیت سازمان های وسیع را تشکیل داده، این خصوصیت ها منجر به تغییر شده، انحنا پذیری وآزادی آن راتضمین می کند. سازمان های وسیع نسبت به کوچك مطمئن بوده و برای قبول خطری که از نا حیه ابتکارگا هی دست میدهد بوضع بهتر آماده می باشند ــ سازمان های بزرگ دارای قوای بشری بزرگ و منابع مادی بزرگ نسبت به کوچك بوده و طور پیوسته زمینه تغییر پذیری وانکشاف آن ها را میسر می گرداند.

رسوم و مقررات :

برو بت چند ین مطالعه می توان گفت که طرزالعمل ها، رسوم ومقررات دراکثر حالات جلو پیشرفت ابتکار وتغییر را می‌گیرد. جائی که مقررات زیاد و فوق العاده جدی است ابتکار ونوآوری بمشکل صورت می گیرد. طوریکه قبلا اشاره شد، مبتکران دسته های خیلی کوچکی است در سر تا سر جهان پراگنده . اکثر آن ها بحیث علمای مبتکر به رسوم و مقررات بمشکل تسلیم شده هرگاه دریک محل به موانع جدی مواجه شوند، از آن جابجای دیگر مهاجرت می نمایند. با ین علت می توان گفت که مدنیت های بزرگ جهان ــ چه درگذشته، چه در حال حاضر و شاید درآینده نیز ــ حاصل زحمات روشنفکران و مبتکران جهان پیدا شد. (۲- ۳ - ۹)

تخصص :

با سا س منا قشه ای که در زمینه صورت گرفته است، اینطور وانمود می شود که تخصص مسلکی به متخصصین مجال میدهد ــ جهت خوش ساختن آمران خود درصدد جستجوی معلومات مید ید برآیند، به هر اندازه ای که در یک سازمان تخصص زیاد باشد، بهمان اندازه فرق در ارزش ها

بین اعضای آن نمایان می گردد. این وضع منجر به ایجاد تمایلات مسلکی گردیده زمینه را برای تغییر آماده می سازد (۲-۳)

تمرکز قدرت:

وضع ثابت و مطمئن حیثیت و مقام و ارتباط آن به زیردست ها و تحمیل تغییر از بالا به پائین سبب ایجاد موانع و منبع مقاومت بمقابل تغییر میگردد. سازمان هائی که بوضع کاملا مرکزی اداره می شوند در اکثر حالات برخلاف توقع اعضای تجربه کار و تربیه دیده خود به تغییرات می پردازند. درصورتیکه اعضای تجربه کار و تربیه دیده بآن موافق نباشد طورعلنی یا سری به کارشکنی اقدام می نمایند. با ین علت وبه اساس نظریات یک عده نویسندگان درسازمان هائی که بشکل عدم مرکزیت اداره می شوند. در آن ها تغییر وابتکار ونوآوری بیشتر ازسازمان های رخ میدهد که به سیستم مرکزی اداره می شوند. همچنان کارگر، متخصص واعضای مسلکی در سازمان های دارای نظام عدم مرکزیت به موقف بهتر قرار دارند. آن ها نظر به کارکنان نظام مرکزی به سهولت می توانند یک پروگرام را قبول یا رد نمایند (۲۳ - ۲۷)

مراجع

1 Miller Richard-Prespective on Educational change; New York: Appleton-Century Crefts 1967. ... ...

2 Aiken, Michael and Jeralu Hage: "Program change and organizational properties: a comparative analysis" American journal of Sociology (Mareh): 1672 p. 503-505. . . .. . .

3 Griffiths, Daniel "Administrative theory and change in organizations" p. 425-436 in Mallhew B. Miles (ed) Innovation in Education New York: teachers College, Columbia University.

4 March, James G., and Herbut A, Simon, 1958 Organizations. New York, Wiley. ....

Marris, p. and M. Rein. Dilemmas of social Reform, New York: Athenton Press, 1967. ... ...

6 Mrickill, Henry M. Organizing New York State for Educational change. Albany State Education Department. 1961 ... .

9 Carlson, Rechard O. Executive succession and Organizational change: place-Bound and career - Bound Superintendent of school, Chicago, Mid-west Administrative Center, University of Chicago. 1961.

10 Pellegrin, Ronald J. "An analysis of sources and processes of Innovation in Education" Eugene, Oregon: Center of Advance study of Educational Administration, University of Oregon, 1966.

11 Lippett, Ronald and Colleagues: "The teacher as Innovator, seeker, and sharer of new practices." p. 307-321-perspectives on Educational change. New York: Appleton- Century-Crofts 1967.

12 Clark, Burton "Innovative practice in high schools, who does what-and why and how". National schools 19 (April): 56-88.

13 Buley, Holton "personal characteristics and staff patterns associated with the quality of education." Unpublished Ed. D dissertation, teachers. Coll ege, Columbia University 1947

14 Mort, paul R. "studies in educational innovation from the Institute of Administrative Research: on overview" p. 317-328.

15 Rogers, Evertt. Diffusion of Innovation. New York: Free Press of Glen-coe. "What are innovators like?' Center for the advanced study of Educational Administration, University of Oregon. 1965.

16 Crandall, Davids. "Relationship between innovativeness". and selected elements of group structure." Presented to the American educational research Association, April, Chicago Illinois.

17 Caplow, theodore. The Sociology of work. Minneapolis: University of Minnesota. 1954.

18 Dull, Roy "teacher militancy in secondary schools:" unpublished ph. D. dissertation. Claremont graduate school. 1970.

19 Simpson, Rechard L. The school teacher: social values, community role, and professional self image. U.S. Department of health, education and welfare. Chapel Hill, N. C.: Institute for research in social Science: 1969.

20— A. . wood, U.S. "Smale scale administrative chnge: resistance to the introduction of a high school guidance program" p. 49-76. Innovation in education. New York: Teachers College Columbia University. 1964.

21 Berelson, Bernard: An Inventory of Scientific findings. New York· Harcourt Brace, and world 1964.

22 Carwin, Ronald G. Militant professionalism: A study of Organizational Conflict in high school, New York: Appleton -Century - Crofts. 1970.

23 Street, David. "Educational change in the mass C. Society" p. 1-15 in David Street (ed.) Innovation in mass Education. New York: Wiley Interscience. 1969.

24 Marcum R.L. "Organizational climate and the adoption of educational Innovations." Paper presented to the American Educational Research Association, February, 1969.

25 Bishop, Loyd K. "Bureaucracy and Educational change." clearing House 44 (January): 305-309. 1970.

26 Hawkins, Wilber Dale. "Some factor which contribute to successful educational innovation." An unpublished Doctoral Dissertatoin. The University of southern California 1968.

اعتقاد و ملیت

سید جمال الدین افغانی

درشماره های ۲ و ۳ «مجله اوریان ـ شرق» منتشره پاریس درسال (۱۹۶۲) مقالتی مشرح متکی به بعضی از آثار بزبان فرانسوی تحت عنوان «روشنی تازه برافغانی وعبده» توسط شخصی بنام (Elie Kedourie) نشر گردیده است که در آن افکار وعقاید واعمال «سید جمال الدین و محمد عبده» با لمقایسه بررسی ونقد گردیده است وبزعم من افتر آتی نیز برسید بعمل آمده است که لازم دیدم از خلال «آراء وافکار» آن سید افغانی در باره نکات مذکور روشنی افکنم.

ودرین آوان که خاطرهٔ هشتادمین سال وفات آن سید بزرگوار در وطن خودش ودر رشدگاه نخستینش یعنی کابل تجلیل میگردد وبا ساس خط مشی فرهنگی دولت جمهوری افغانستان یاد آن راد مرد مجاهد تازه می شود وعرس او را برگزار می نمایند خواهم کوشید تا جایی که ممکن گردیده است سطوری چند در باره او بنگارم:

* * *

در باره (افغانی) بودن سید جمال الدین شکی وجود ندارد و در همه آثار و کتب و مقالاتی که نشر گردیده است اورا «الافغانی الاصل» گفته اند. آن همه آثار که بزبانهای عربی، دری، انگلیسی، فرانسوی والمانی وغیره نشر شده همه در افغانی بودن او متفق القول بوده اند (۱)

علاوه بر آثار متعدد دلایل آتی نیز افغانی بودن وی را اثبات می نمایند:

۱ــ Kedourie، مجله اوریان شماره ۲ سال ۱۹۶۲، صفحات ۳۷ ــ ۵۷ و شماره ۲۱ سال ۱۹۶۲، صفحات ۸۳ــ۱۰۲؛ دودیانوس: مجله اوریان شماره ۲۱، ادبیات دری افغانستان ص ۱۳۷ ــ ۱۳۸، مرتضی مدرسی چهاردهی: سید جمال الدین واندیشه او، چاپ (۱۳۴۷) سازمان خانه چاپ.

۱- در همه مکاتیب سید که به اشخاص مختلف در شرق و غرب فرستاده شده، سید، خود را افغانی نبشته است. مثلا در مکتوب مورخه ۱۹ نوامبر ۱۸۹۰ که از استانبول برای سر فلیپ کوری به لندن فرستاده است چنین می نگارد : « . . . اجازه بدهید خود را بشما معرفی کنم و شما را در جریان بگذارم . من افغان (از کابل) هستم ومدتی است بقید انگلستان پابندم . برخی بزرگان از زندگی خود را درشرق سپری کرده ام و یگانه هدفم ریشه کن کردن بد بینی و تعصب بیجا بوده است که اندوهبارترین مرض در کشورم بوده است . آرزو داشته‌ام تا هموطنان خود را اصلاح کنم وبرد باری وتسامح و ابین آنان جاگزین سازم . .»(۱)

۲ - محمود ابوریه در کتاب خویش زیر عنوان «جمال الدین الافغانی» گوید : «.. چون سید اکثر عربی را به لهجه افغانی تکلم میکرد ازآن رونام پدر خود را « صفتر » میگفت یعنی اصلا (صفدر) است» .. (۲)

۳- ابو الحسن جمالی اسد آبادی در کتاب «نامه های تاریخی و سیاسی سید جمال الدین اسد آبادی» به نقل قول از ذکاء الملك در « تاریخ بیداری ایران » نبشته است: سید هفت زبان را به خوبی تکلم میکرد : فارسی، ترکی همدانی ، ترکی اسلامبول ، فرانسوی، روسی عربی ، افغانی وعبری هم قدری میدانست . . »(۳)

که بحساب مذکور دری وپښتو زبان ملی ومادری سید بود که از خردی فرا گرفته بود والسنه دیگر کسبی بوده است که بعداً فرا گرفته‌است .

۴ - در رساله سید که درباره «نیچریه» در سال ۱۲۹۸ هجری دررد کن نبشت ودران ادله وبراهینی دررد دهر یون آورد شیوه نبشته سید همان اسلوبی است که میان مورخان ونویسندگان افغانستان رائج وشایع بوده است .

۵- سید جمال الدین باآنکه مردی بود که افق نظرش خیلی پهناور بود و بد بختی تمام ممالك ومردم مسلمان همچون خاری در دلش می خلید مگر هیچ گاه خوبیها و مزایای هموطنانش از نگاهش دور نبود . خودش جسماً در مصر وفرانسه و . . . بود مگر دل درگرو ساداشت .

چنانکه در سال ۱۲۸۸ ه(۱۸۷۱م) وقتیکه به مصر باز گشت دوستان ومریدان خویش را که از اهل شام ودر مصر سرگرم تحصیل علم بودند ترغیب کرد تا مقالاتی درباره « روابط افغانان وانگریزان » بنویسند وشهامت این مردم را در برابر آنان انتابی سازند

---

۱ - مجله اوریان شماره ۳۱ سال ۱۹۶۳ ص ۱۰۵ - (۲)محمود ابوریه، جمال الدین الافغانی چاپ ۱۹۶۶ ، قاهره ص ۲۸ -(۳) - ابو الحسن جمالی؛ نامه های تاریخی وسیاسی جمال الدین؛ چاپ سال ۱۳۴۹ ه ش چاپخانه سپهر تهران ص ۸۲ .

ملا ... از آنان چنین نبشته بود: «مردم افغانستان مردمی اندآزادمنش، دلاور، دارای عزت نفس که ... آن نمید هند که زیر سایه بیگانه روند وکسی را که به «جوع البقر» و استسقا گرفتار باشد هزاران هزار انسان عطش وگرسنگی (*) اورا ز دو ده نتوانند، هرگز نمی پسندند ...) (۱)

۶ـ مرتضی مدرسی چهاردهی در کتاب «آراء ومعتقدات سیدجمال‌الدین افغانی» گوید: سید در هجده سالگی بهندوستان سفر کرد ویك سال و چند ماهی درآنجا اقامت کرد .... ازآنجا به افغانستان برگشت (۲)

ودرذیل صفحه مذکورتبصره می نماید که گویا همین نخستین سفر سیدبه افغانستان بوده‌است.

توضیح باید کرد که همچنان که آقای چهاردهی خودش گفته‌است: «..بافغانستان بازگشت» صحیح است .یعنی بوطن خویش .و ما میدانیم که دران ایام ساکنان مرکز افغانستان یعنی کابل بیشتر با هندوستان سراوده علمی، تجارتی وغیره داشتند وکابل دران ایام نیز کمافی الماضی با هند روابط تجارتی وعلمی داشت. بواقعیت نزدیکتراست که سید از کابل به هندوستان رفته باشد نه از همدان.

۷ـ دانشمندانی همچون مرحوم بهار وامثالش که بعض از افلاطون حقیقت را دوست دارند سیدرا اهل افغانستان گفته اند . (۳)

۸ ـ علامه محمد خان قزوینی درباره سید گوید: «و چنانکه تاریخ افغانی ازتألیفات اوموسوم به «تتمة البیان فی تاریخ الافغان» نیز قرینه بیست قوی بر افغانی بودن او ...» (۴)

راستی هم کسانیکه آن کتاب را که در ضمن کتاب «حیاة سید جمال‌الدین افغانی» که در سال ۱۳۱۸ ش توسط دانشمند محمد امین خوگیانی ترجمه ودرکابل نشرگردید، مطالعه کرده باشند پی می برند که سیدجمال الدین از کودکی درافغانستان بوده‌است که به اطوار ورسوم وزبانها ولهجه های مردم کاملا آشنابوده و درباره قبایل افغانستان نیزتاحدی معلومات میدهد. و این خود نشان میدهد، که وی «افغانی الاصل» بوده است (۵)

۹ـ وقتیکه درسال ۱۸۷۹ م خدیو مصر توفیق پاشا، سید رادر اثر تحریکات اجانب از مصر اخراج کرد، روزنامه تایمزلندن درشماره ۸ سپتامبر در صفحه «۶» چنین نشت. «شخصی بنام

(*) اینجا اشاره به هندوستان میکند . (۱) محمود ابوریه، جمال‌الدین الافغانی، ص ۱۰۹.

۲ـ ص (۱ ـ ۲) چاپ ۱۳۳۷ شرکت اقبال و شرکاء (۳) بهار، ملك الشعراء (۴) مدرسی چهاردهی: آراء و معتقدات سیدجمال الدین صفحه (۱۰۲-۳۷۹).

۵ـ حیات سید جمال‌الدین افغان، طبع ۱۳۱۸ مطبعه عمومی کابل ص ۶۲-۶۳ و مابعدآن .

جمال الدین افغان با سوابق نا معلوم . . .»(۱)

روز نامه مذکور ازیکطرف نام وی را بهشیوهٔ غربی خود می‌نویسد که غربیان نامهای شرقی را خوب تلفظ و نبشته نمیتوانند وازطرف دیگر «افغان» بودن اوراذکر میکند. وگویا تغافلی می‌نماید و بدینوسیله میخواهد ذکر انقلابی اورا در اذهان مسلمانان مقیم در انگلستان ودیگرمناطق اروپا مغشوش گرداند .

سید ، د رسال ۱۸۹۰ یعنی دوسال پیش ازمرگش موردسوؤظن سلطان عبدالحمید قرار گرفت و خواست او را از استانبول و خاك ترکیه اخراج نماید وبه‌فارس بفرستد، سیدناچار نزدسفیربرطانیه رفت تابوی اجازه داده شود که خاك عثمانی را ترك کرده و به صفت یك افغان عادی به کابل و طن خود باز گردد و در اینجا بماند . مگر سر فلیپ کوری که دوسال پیش وقت ماموریت خود دروزارت خارجه راجع به سید جمال الدین سخن ها شنیده بود این تقاضای او را نپذیرفت(۲)

. ۱ ـ شیخ محمد عبده در(رساله الواردات)می نویسد:(تدریس مسایل مبنی بر اساس اسلوب دیرین و ممانعت ازفراگرفتن حقایق"جدیده فکرم را در تنگنای دشوارگذاری افگنده بود که حکیم کامل و شخص واقعی(۳)وامام بزرگ وراستین ما سید جمال الدین افغانی بسر وقت ما رسید که ازگرد آوردن ثمرات دانش دمی نمی آساید وآفتاب حقایق را در ما طالع گرد انید و معضله ها ومسایل دشوار و مغلق را برما کشود. (۳)

سخن را دراینباره بهمین جا کوتاه میکنم وبه ترجمه و توضیح مقاله منتشره در (اوریان) می پردازم:

نویسنده مقاله مذکور(درص ۳۸ - ۳۹)چنین می نگارد: (دربن بازگیها راجع به تعلیمات و فعالیت های معمول وعمومی سید و محمد عبده شکهایی پدید ارگشته است.در یك مقاله مستدل درباره تدین و تزندق در ملت حواهی در ایران پروفیسور Mme NiKI R Kedie کاروتظر حود را بجایی رسانده که میگوید: سید افغانی میخواست اسلام را برای به کرسی نشاندن اهداف

۱ـ اوریان،شماره ۳ سال ۱۹۶۳ ص . ۳ چاپ پاریس.(۲) هموص .۳-۱ م به حواله مکتوب فوری و عاجل ۳۲۳ سر فلیپ کوری که از استانبول بتاریخ ۱۲ دسامبر ۱۸۸۵ فرستاده است،تحت ۹۵/ ۶۰ F.O. (۳) اینجا شیوه کلام محمد عبده به کلام منصور حلاج شباهت دارد و میگوید حق به وجود شخصی جلوه کرده است. زیرا محمد عبده خودش هم متصوف و فرزند یکی از صوفیان مصر بود . (۴) اوریان شمارهٔ ۳ سال ۱۹۶۳ ص ۳۳ .

ـی خود بکار برد دو عقیده باطن او چنان‌بود که اد یان همه مضراند.Sylvia G. Haim در اثر خود تحت عنوان ملیت خواهی عرب ـ همین نظر را ابراز داشته است. . . »

من باید بجواب آن خانم که عقیده خود را بنام عقیده سید و محمد عبده اظهار نموده است چنین بگویم:

سید جمال الدین به(فلسفه ظاهری و باطنی)پابند نبود چنا نکه سیر زندگی و فعالیت های خستگی ناپذیرش اشان میدهد هیچگاه از اظها ر عقاید و افکار خود خوف و هراس نه‌داشت و در برابر بزرگترین قدرتهای آن زمان ـ زار روس ـ شاه ایـران و سلطان عثمانی و قـدرت استعماری برطانیه بازبان فصیح وصراحت لهجه آراءو افکار خود را ابراز داشت و درتمام‌آوان زندگی‌همچون آباءخویش به مجادله خویش در راه بیدار ساختن و اتحاد مسلمانان و تحکیم د ین مبارك اسلام سعی کرد و «فضل‌الله المجاهدین‌علی‌القا عدین درجة»ر اتحقق بخشید و در عمل‌وکردار خویش باثبات رسانید.اگر او اسلام را وسیله پیشبرد هدف خود قرار داده است‌پس این سوال بمیان‌می‌آید آیا او چه هدف داشت و منظور های سیاسی او کدام ها بوده است تا اسلام‌را وسیله‌پیشبرد آنها قرار داده باشد ؟

از نوشته ها، تألیفات و بیانات وکردار او چنان‌بر می‌آید که سید از ضعف مسلمانا ن‌و جهل و نادانی که در آن ایام بین مسلمین فرمانروا بود خیلی رنج می برد و آستین سـردانگی و دامن همت‌بر زده بود تا مردمان‌را به جهل شان ملتفت سازد و آنان را به‌اهداف‌وطر ق‌حقیقی‌اسلامیت اگاه وبلست‌گرداند.چنانکه از آغازنبشته او درعروة الوثقی‌هم این گفته باثبات میرسد که میگوید «همگی برشته خدا چنگ زنید و پراکنده مشوید. ال عمران «۱۰۳» .

مسلمانان‌در دین‌خودتعصبی‌ودر ایمان‌شان نیرویی‌ونسبت‌به‌اعتقادخو یش‌ثباتی‌دار ند. . . (۱)

ونمز E.Q. درباره‌او چنین‌ابراز نظر می نماید: ...تاریخ زندگانی سید جمال‌الدین نشان‌میدهد که‌اوواقعاً مردی‌عمل‌و سرشارازتحرك، جنبش‌وتدبیربود وهمانسان که‌به‌شیوه های‌عنعنوی‌سیاست شرقی‌وارد بودازطریق تعلم‌وسطا لعه‌کتب به‌اسالیب سیاست‌جدید غرب‌آشنا گردیده بود... (۲)

وچنانکه‌استاد ابوریه میگوید ،سیدجمال‌الدین‌مردی‌مسلمان و مجاهدبود ودعوت‌اوبرمردمان عصرش‌آن بود که‌مردم رابه‌توحید خالص‌وبی شایبه‌متوجه گرداندو آرزویش‌آن بود که‌فرما نروایان مسلمان‌بایست پیروخلفاءرا شدین‌باشندوبزرگان‌و پیشوایان دینی‌ازشرك اکبرخودر انگاه‌داشته واز

۱ــ نامه های سیدجمال‌الدین،سال ۱۳۴۹ ، تهران صفحه ۲۳ .

۲ــ اوریان، شماره ۳۱ سال۱۹۶۴ ص۸۳.

ان جدا بپرهیزند (۱) زیرا مطالعه تاریخ وغور و برسیر وسیر زندگانی بزرگان دین نشان میدهد که آنان ازهرگونه خود پسندی وآرزوی نفسی خودشان را نگاه میداشتند وآزادی بیان وحریت نفس بحدی بود که مردی مسلمان برای خلیفه وقت میگفت اگر تر ابینیم که ازراه راست کج شده ای باین شمشیر ترا راست می سازیم.. (۲) پیغمبر ص وخلفاء راشدین حتی یك حبه ویك دانگ هم از پول بیت المال برای مصالح شخصی ونفسی خود خرج نمیکردند وزندگی وطرز معیشت و خانه، اثاثیه خلیفه از همه مسلمانان محقرتروساده تربود (۳) گویا سید جمال الدین نیزهمان منظره را به چشم تصور وتخیل میدید وآرزو داشت که رهبران ممالك اسلامی همان شیوه را اختیار کنند (۴) واوجز همین هدف مرام هاو مشارب دیگرنداشت. سید از رکود وعدم تیقظ علماء اسلامی رنج می برد. وهرگاهیکه راجع به ترقیات عمر ب زمین وپیشرفت صنعت وحرفت سخن می زدچون آن سخنان بنظر آنان انقلابی می آمد بنابر ان به تحریکات ودسایس می پرداختند تااورادر نظرارباب قدرت وعامه مخالف دین نشان دهند. سید می گفت هرگاه علمادر انجام وظیفه ییکه برعهده دارند سستی کنند یادرنهی از منکر کو تاهی نمایند مردم عامی دچارتردید وبدگمانی شده هرکس ازدین بیرون رفته وازراه راست منحرف می شود ... (۵)

وی گوید... افغا نا ن کراراً جزبه نیروی علماء نتوا نستند کشور خود راازدستبرد اجانب و هجوم انگلیس هاحفظ کنند .. (۶)

وازروی این دلایل میدانیم که یگانه هدف و مقصد مهم سید جمال الدین استخلاص گریبان ممالك اسلامی از چنگ استعمار مغربیان بود و متحدساختن مسلمانان.

محمودابوریه درکتاب جمال الدین الافغانی ص ۹٦ زیرعنوان «سید جمال الدین و انقلاب عرابی» گوید: جنبش اصلاحی درهرگوشه زندگی علمی و سیاسی واجتماعی در مصر همه از تأثیرات جمال الدین بود وتعلیمات اودررگهای همه افراد نفوذ کرده بودو ثمرات خود را ببار آورد. مردم را

---

۱ ـ استاد محمودابوریه ، جمال الدین افغانی ص ۸۸ ـ۸۹ .

۲ ـ شیخ حسن منصورودیگران ، کتاب الدین الاسلامی، چاپسال ۱۹۳۰، قاهره ص ۱۰۱، ـ۱۰۲ ـ ۱۰۳ و۱۰۴، ۳ـ همان اثر ص ۱۰٦

۴ ـ ابوالحسن جمالی، نامه های تاریخی وسیاسی سید جمال الدین، ۱۳۴۹ تهران ص ۱۱ـ۱۱۲ سید جمال الدین واندیشه های او ص ۴۱ـ۹۳۱ .

۵ ـ نامه های تاریخی وسیاسی . ص ۵۰ .

٦ ـ اوریان شماره ۳ ص ۴۸ .

بیدار ساخت وغیرت ورشك آنان رابرانگیخت تاآزادي کشور خود راواستقلال مردم خود رابرپای دارند وشعله آن درسال ۱۸۸۲ زبانه کشیدومردم را بر انگیخت و انرا «الثورة العرابیه» نامیدند. همه مورخان اتفاق نظردارند که آن انقلاب راسیدجمال الدین براه انداخت.

وی به نقل ازکارل بروکلمن خاورشناس المانی گوید: (ص ۲۰۱-۳۰۱) اول سیدجمال الدین درمصربا گرمی زیاد پذیرائی شد. وی درانجا فکرآزادی ازرشته ها داری اروپائیان را در دماغهای مردمان روشن فکر افگندوفهمانده که آنان نباید ازاروپائیان آن مظاهر فرهنگی شان رابگیرند که سبب بردگی خودگردند.

بلونت گوید: دروقت بازگشت سید درسال ۱۸۷۱ به مصر، اسمعیل پاشا همه امراد فهمیده رامملوث کرد مو فکر جوان مردی وآزادی را درآنان خفه کرده بود (ص۹۷ ابو ریه). کیدوری بحواله محمدالمخزومی شامی می نویسد که: سید جمال الدین در اواخر زندگی خویش توافق سه دین: اسلام، موسویت وعیسویت را ادعا می نمود.. (۱).. و این فکرش یعنی اصرار بربا همی بین ادیان ثلاثه برای ارجاع به تعقل بوده است (۲)

به نویسنده گرامی باید گفت که توافق میان ادیان ثلاثه (ارجاع آن به تعقل) نیست بلکه یکی از اصول دین مبارك اسلام (ایمان به کتب الهی) است و نویسنده مذکور (زبور) رافراموش کرده است. چون سید جمال الدین مسلمان بود واضحا به (کتب الهی) ایمان داشت وآنها را رد نمکرد واگر از آنها انکار می ورزید یقیناً خللی در ایمان خویش می یافت. قبول ادیان خدایی وکتب مقدسه ادیان الهی از اصول اسلام است.

چون سید جمال الدین به علوم معقول و منقول دسترس واحاطه داشت (۳) و با استعداد سرشار وفصاحت وطلاقتیکه در زبان داشت مخاطب خویش رابه آسانی زیرتأثیر می آورد و بنا بران بدبینان مانند شیخ الاسلام وامثالش ازنفوذ او می ترسیدند و می هراسیدند که مبادا بوجود او مقام خویش را ازدست دهند. بنابران علیه اوآوازه ها می افگندند و او را بــه

۱- اوریان، شماره ۳۰ - ص ۸۰ (۲) همان اثر ص ۹۳ (۳) محمود ابوریه «جمال الدین الافغانی چاپ ۱۹۶۶ قاهره ص ۲۸. ۴- اوریان شماره ۳۰ ص ۹۳ وجمال الدین الافغانی ص ۲۸ وفضل حق شیدا، سیدجمال الدین افغانی، یونیورسیتی بك ایجنسی پیشور شهر ص ص ۲۰ - ۲۱ وغیره.

(الحادو زندقه) متهم میکردند » (۱)

کیدوری خودش در وقت مناقشه برافکارو عقاید سیدجمال الدین میگوید : کسانیکه عقیده راسخ دارند علوم معقول ومنقول را ، مطالعه می نمایند نا نتا ط ونکا ت تشابه و توافق بین قدیم وجدید را بیابند » (۲)

وهموگوید: «هنگامیکه افغانی از مصراخراج گردید وبه حیدرآباد رفت یکی ازمسلمانان هند پس از استماع بیانات او در باره‌اش گفت:« من از سخنان و بیانات سید چنان نتیجه گرفتم که وی بسان دانشمندان آزاد فرانسه(*)فکری بیرون از قید و حصردارد» (۲) مثلا بعضی از کسان بسان ابوالهدی السیدی دراثری بنام (المزامیر)حتی بر طرز لباس‌پوشیدن او به‌شیوه فیلسوفان هم خرده میگیرند (۳)

اطرافیان و همنشینان سید جمال الدین اوراازقایدان مذهبی وبد دین می دانستند و اکثر آن کسان‌از مردمان متنوروداننشمندانقلابی مذهبی‌و ناراضی‌ازو وضع زمان خود بودند،مثلا عبدالله‌ندیم مصری‌وادیب‌اسحاق‌شامی(۱۸۵۶-۱۸۸۵) وجیمزسنوع یکی‌ازیهودان‌اورا فرانسوی‌تدریس‌میکرد واین‌شخص یکی‌ازاعضاء وحدت‌مذهبی بود.و ملکم‌خان ارمنی‌سفیر ایران‌درلندن نیز ازهواخواهان اوبود . (۴)

کیدوری‌درشماره ۱۳ سال۱۹۶۴ مجله(شرق)درباره‌سراودات سید جمال‌الدین‌با (Blunt) که‌سیدسه‌ماه درمنزل‌او درلندن‌بوده استو Katkov که‌سیددرمسکو بااوبود ازنموده وبادلیپ سینگه (۵) پسررنجیت‌سینگه (فرماندارپنجاب) حرف‌زده‌است وخصوصابا دلیپ سینگه که درسال ۱۸۴۳ به فرمانداری پنجاب‌گزیده‌شده،درباره آزادی‌هند درمسکوبه نشرمطالبی پرداختند که‌نشریه هاي‌مذکوردرپاریس پخش گردید . (۶)

۱- اوریان شماره ۳۰ - سال ۱۹۶۴ ص ۵۰ - ۲- همان اثر - ۳ - همان اثر به حواله احمد شکری وعلی لطفی: سهام النقد سیرفی صدور اصحاب المزامیر، قاهره ص ۲.

(*) Libre_Penseur: درفرانسه کسانی بودند که بهیچ یك ازادیان وکتب الهیه عقیده نداشتند . Larousse)

۴- همان‌اثرصفحه (۵۱).(۵)این شخص‌اولین فرزند رنجیت سینگه بود(ص ۲۰۲) ج‌دوم سراج‌التواریخ چاپ ۱۳۳۱ ه‌ق کابل .

۶- اوریان شماره ۳۱ سال ۱۹۶۴ ص ۹۶ .

چون من در پنجاه‌جال زیاد برای گفتگو در باره همه سیر زندگی ومناقشه افکار وآراء سید ندارم ازان رو بهمینقدر مختصر سخن خود را اقتصار میکنم. آنچه بد بینان در باره‌اش گفته‌اند یا خود فهم کلام اورا انداشته اند وافکار شان از حدود دساتیر بسیار ساده فرا نرفته بود یا انکه به نحوی از انحاء به مراجع استبداد واستعمار وابسته بوده‌اند ودرباره او اراجیفی را پخش کرده‌اند. قابل یاددهانی میدانم که سید جمال الدین درکتاب (نیچریه) بصفت یك مسلمان بانیرو وهمت بلند پایه، مسلمانان را از دسا یس ونیرنگهای بیگا نگان بر حذرداشته ودلایل بسیاراستو ار به تأیید و پشتیبانی عقیده اسلامیت خویش آورده ومسلمین را بفراگرفتن آن گونه دانش هایی ترغیب میکند که سبب پیشرفت شان گردد نه آن که ایشان را از نگاه فرهنگ واقتصاد اسیر دیگران سازد .

دران رساله خود، سید همه جریانهای فکری، فلسفی ،تاریخی وسیاسی و غیره را چنان به اختصار بصورت جامع ومانع آورده است که گویی این رساله خلاصه وفشرده یك کتاب بسیار مفصل ومشرح باشد. عبارتش متین ومعنایش دلنشین واستدلالش رنگین و عبارتش نمکین است .

وچنان مطالب را تحلیل وتجزیه کرده است که گویا براعمال وافکار غوص نموده وبر واقعیت‌ها خوض کرده واز میان بحر ژرف تحقیق مروارید های راستین حقیقت بدر آورده است . هر کسیکه آن را با عمق نگاه بنگرد ومطالعه نماید همه افتراهایی را که بیگانگان در باره سید نموده اند درمی یابد ومیداند که آن مجاهد بزرگ جز به خدای یکتاوبی همتا به هیچ بشر و مخلوقی تعبد نمیکرد وجز حق چیزی نمی خواست .(۱)

در باره فواید جریده ومطبوعات نیز صفحاتی چند را اختصاص داده وا زان جمله گوید :

«بشرط آنکه صاحب جریده بنده حق بوده باشد نه عبدد ینا رو در هم» (۲)

بسیاری از دانشمندان به السنه مختلفه درباره سید کتابهایی نبشته اند و من نبذی از حقایق را فرانمودم .

والسلام

شاه علی اکبر

۱- مرتضی مدرسی چهاردهی، اراء و معتقدات سید جمال الدین افغانی ص ص ۳۲—۳۸ ، ۶۵-۶۱-۷۰-۷۶-۸۱ .

۲- همان اثر ص ۹۳ .

پوهاند غلام صفدر

ما بعد الطبیعه از نظر

فارابی و ارسطو

خواننده محترم هدف ازآنچه اکنون بخدمت شما عرض می‌شود مقایسهٔ نظرفارابی«معلم ثانی» بانظر ارسطو «معلم اول» در زمینه «مابعدالطبیعه» است. بدان منظور که ایا فارابی قدم به قدم از ارسطو تقلید کرده و یا از اندیشهٔ خویش چیزی برنظر معلم‌اول افزوده که حاکی از نوآوری وطرز دید خود اواست ودرین مقالت سعی گردیده است تا واقعیت طوریکه‌بوده است انعکاس داده شود نه‌اینکه کلام اشانی گفته اید. بنا برین بهر جائیکه بحث افاقی مارا کشانیده رفته ایم. وبرای رسیدن‌باین منظور قبل‌از همه باید دید که‌ارسطو از مابعد الطبیعه‌چه‌منظور در نظرداشته وچه محرك عقلانی اورا‌باین‌ساحه کشانیده ووظیفه مابعدالطبیعه در نظام فلسفی وی‌از چه قرار بوده است زیرا کلیه مردمانیکه تمدن شان ازمنابع نصرانی ویامآخذ اسلامی‌اقتباس شده ارسطورا بنیاد گذار این‌رشته ازمعرفت انسانی‌شمرده اند. علاوه برآن خودفارابی که‌ازفلاسفه بنام فلسفه‌مشائی درجهان‌اسلام است متاخر از ارسطو بوده و حتی علم الهی را بر اساس کتاب ما بعد الطبیعه وی‌شرح و بسط داده‌است. (۱)

نظر ارسطو در باره ما بعد الطبیعه :

مسلم است که‌ارسطو خودلفظ متافزیك را که‌در زبان عربی به‌مابعدالطبیعه ترجمه‌شده است بکارنبرده ـ بلکه یکی ازگرداورندگان آثاراو بنام اندرونیقوس رودسی درنیمهٔقرن اول پیش از میلاد لفظ متافزیك راعنوان برخی ازآثار وی قرارداد‌تا صرف ترتیب‌یکعده از رساله های ارسطو

---

(۱) احصاءالعلوم، ترجمه حسین خدیوجم، ص ۱۰۳، انتشارات بنیادفرهنگ ۱۳۴۸

را مجموعه آثاروی‌نشان‌دهد وبهمین جهت است که در زبان انگلیسی این علم‌را به‌عنوان (Metaphysics) بصیغهٔ جمع یاد می‌کنند.(۱)

بنابرین می توان گفت که لفظ متافزیك‌یعنی مابعدالطبیعه درآثار ارسطو بر چیزی دلالت نمی‌کند ولی باآنهم همین نامگذاری که‌صرف‌یك مبنای‌اتفاقی داشت‌عنوان‌یك علم‌خاص‌گشته وآنچه که بر شالودهٔ تصادف استوار بود، از دیدگاه منطق نیز درست آمد. (۲)

منظور اندرونیقوس ازین نامگذاری هر چه بوده باشد ـ ولی خود ارسطوآنچه را که بعد ازوی بعنوان مابعدالطبیعه موسوم‌گشت به سه نام‌یاد کرده ـ گاهی‌آنراعلم اول خوانده است‌و منظور وی از اولیت قدامت‌ویا اسبقیت منطقی‌است ـ بدین معنی که ما بعد الطبیعه از موضوعاتی‌بحث میکند که نسبت به موضوعات مورد بحث سایر علوم منطقا اول واسبق بوده و بوسیلهٔ آنها از پیش فرض می شوند. اگرچه در ترتیب آموختن و بررسی بعد از آنها می آیند.وگاهی هم آنرا بعنوان حکمت یاد کرده تا این نکته را روشن نماید که مابعد الطبیعه هدف علوم دیگر است ـ یعنی سایر علوم باضافهٔ هدف، اولی خویش که عبارت از تحقیق در بارهٔ موضوعات خاص خود شان است‌هدفی‌دیگر نیز دارند که عبارت است از کشف کردن فرضهای قبلی منطقی و زمانی‌آنرا به سمت‌الهیات موسوم ساخته تا این نکته را نشان دهد که علم مابعد الطبیعه ماهیت خداوند راشرح وبسط می دهد.

ارسطو را عقیده برین بود که موضوع علم از چیزی مجرد و یا کلی‌تشکیل میشود(۳)وتجرد وکلیت دارای مراتب است ـ بطور مثال‌اگر با حرف(ا)یك کلی جنس‌ویا حروف(ب‌وج)بدوشکل فرعی که بحیث انواع در تحت همان جنس قرار دارند اشاره‌کنیم(ا)مجرد تروکلی تر از هریك‌از ب وج خواهد بود و(ا)در آنصورت اساس منطقی‌ب و ج بوده واگر ماهیت‌آنرا درك کنیم‌می‌توانیم درك کنیم که‌کلی جنس اشکال‌فرعی را بوجود آورده است ـ فرض کنید که(ا)عبارت است ازعدد هریك ازب وج با ترتیب زوج و فرد بحیث انواع بوده ، اگر ما هیت عدد را بدانیم می‌توانیم‌بدانیم که‌لازمهٔ ماهیت‌آن‌این‌است که‌اعداد زوج‌و فرد وجود داشته باشندواین

---

(۱) P I. An Essay on metaphysics by. R.G Collingwood 1977 Clarendon Press.

(۲) اسس الفلسفه، تالیف دکتور توفیق الطویل‌ص ۶۷، ۱۹۶۶ مطبعه لجنة التالیف والترجمهٔ والنشر ۱۹۵۸.

(۳) P.P. 6-10 An Essay on Metaphysics By R.G. Colling wood

گفته که عدد یا فرد و یا زوج است نحوهٔ دیگر بیان کردن این قول است که عدد اساسی منطقی فردیت و زوجیت است.

ب و ج بالترتیب موضوعات دو علم را تشکیل می دهند واین دو علم مبادی مشترکی دارند که هریک،آنها را از پیش فرض کرده و مورد بررسی قرار نمی دهد.و همین مبادی موضوع یک علم دیگر را تشکیل میدهد که از کلی(ا) بحث می کند و برای توضیح این نکته می توان کمیت را بحیث مثال آورد وگفت بالفرض(ا) عبارت باشد از کمیت.دونوع کمیت یکی کمیت متصل قابل پیمایش ودیگری کمیت منفصل قابل شمارش وجود دارد.اولی مورد بحث علم هندسه و دومی مورد بحث علم حساب قرار می گیرد ـ اما کمیت بصورت مطلق موضوع یک علم دیگر را که بعنوان ریاضیات عمومی یاد می شود تشکیل میدهد که درعلم هندسه و حساب هردو مورد قبول بوده و در هردو تجلی می کند.(۱)

آموزنده پس ازآنکه هندسه و حساب را آموخت بفراگرفتن علم عام کمیت آغاز می کند یعنی از نظرآموزنده بعد ازین دوعلم واز لحاظ منطقی قبل ازآنهااست وموضوع آن اساس منطقی برای موضوعات این علم بوده و قضایائیکه مورد بحث آن قرار میگیرند بوسیلهٔ این علوم ازپیش فرض می شوند و بدین نمط در برابر نمونه های (ا) و (ب) و(ج) در بین کلیات نمونه هایی از ا-ب-و ج در بین علوم می یابیم که به مطالعهٔ این کلیات می پردازند دو علم اعلی همواره برعلوم ادنای ب وج دارای قدامت منطقی بوده ولیکن درترتیب تحقیق وبررسی بعد ازآنها می آید ودرقبال نظام کلیات نظامی ازعلوم یافت می شوند. واین گفته دربارهٔ کلیه علومیکه درداخل نظام واقع اند صدق پیدا می کند نه درخصوص علومی که در کنارهٔ نظام احراز موقع می نمایند وعملیهٔ تجرید و انتزاع در راس و قاعدهٔ نظام متوقف میگردد.چه درقاعدهٔ نظام کلیاتی وجوددارند که نوع الانواع (Infimea species) بوده انواع فرعی دیگری رابوجود نمی آورند ودر رأس نظام کلیاتی هستند که جنس الاجناس (Genera Summa) اند-یعنی کلیاتیکه انواع جنس عالی ترنیستند یا بعبارت دیگر تنها یک جنس الاجناس وجود دارد که عبارت است ازوجود. ومقولات (۲) دهگانه که درمنطق شناخته شده اند صوری می باشند که وجود بدانها تشخص و تعین پیدا می کند وبدین نحوصرف یک شکل هرمی از کلیات و همچنان یک نظام هرمی ازعلوم که به بررسی آنها می پردازند،وجود دارد و در راس

(۱) عین ماخذ ص ۹

An Essay an Metaphysics, By Collingwood P. 9. (۲)

نظام هرمی علوم یك علم که عبارت از علم وجود مجرد ویا علم وجود محض است قرار دارد. و در نزد انسان عادی نام آنچه که اساس منطقی سایر اشیاء است خداست وعنوان واضح و کافی برای علمیکه از نظر رابطهٔ آن با علوم دیگر علم اول ویا حکمت نامیده شده. الهیات (Theology) است. عنوانیکه بما می فهماند که در بارهٔ چه موضوعی بحث می کند.

از آنچه که گذشت بوضاحت بر می آید که ما بعدالطبیعه ازنظر ارسطو علم وجود محض ویا علم موجودات صرف ازان جهت که هستند ویا علم فرضهای قبلی بوده است و این نکته که آیا علم وجود محض ممکن است ویا نه از غرض ما از ین بحث بدور است. ولی آنچه مسلم است این است که خود ارسطو قایل بوجود چنین علمی بوده اگر چه از مشکلات وفرق آن از علوم دیگر آگهی داشته است.

در ما بعدالطبیعه ارسطو چون هر یك فکرت اساسی واس اساس نظریهٔ وی در بارهٔ وجود بوده است گرچه خیلی مشکل است که نظر اورا درخصوص جوهر به تفصیل بیان کرد، چه ارسطو جوهر را از نگاههای مختلف مورد بحث وبررسی قرار داده ولی با آنهم ممکن است خطوط عمومی نظرش را درین مورد تشخیص داد. (۱)

در اثر خود بعنوان مقولات از دیدگاه منطق وزبان در باره جوهر سخن گفته است وانرا چنین تعریف می کند: جوهر چیزی است که نه قابل حمل بر موضوعی ونه وجود در موضوعی دارد. بنابرین ارسطو درجهان بینی خویش جهان را متشکل ازموضوعات منطقی می دید که می توان دربارهٔ آنها چیزی گفت و همچنان معتقد بوجود روابط و کوایفی بود که بصورت ایجاب ویا سلب باین موضوعات نسبت داده می شوند ومقولات نه گانه (۲) عبارتند از نه محمول که صادق ویا کاذبا برین موضوعات حمل می گردند.

اما دربخش های دیگر نوشته های خود را جع به طبیعت وما بعدالطبیعه بحث قابل فهمی دارد که می توان حسب آتی آنرا خلاصه کرد:

اشیای جزئی مانند اسپ، درخت، سنگ وغیره از دونقطهٔ مختلف نظر مورد توجه فلاسفه قرار می گیرند: یکی اینکه همچون مشخص دایمی وثابت جهان که دارای ماهیت ثابت است درنظر گرفته می شود وازنظر ارسطو ماهیت محور اساسی خصایص تصور شده که می توان سه چیز دربارهٔ آن گفت:

---

(۱) A Critical History of western philosophy, pp. 49-54
Edit. By D.J. O' Conner New York Fress Press.

(۲) همان اثر

۱ ـ ماهیت برای یک شیء از نوعی خاص جوهری است بدین معنی که اگر ماهیت مورد نظر را نداشته باشد بهمان نوع تعلق نمی گیرد .

۲ ـ ماهیت بوسیلهٔ حدس عقلانی (Nous) درک می‌شود .

۳ ـ ماهیت در زبان بحیث تعریف بیان می شود .

دیگرانکه این اشیای جزئی بحیث محل تغیر منظور نظر قرار گیرندو بعدها این سوال را پرسید که چه بوقوع می‌پیوند د، هنگامیکه چیزی تغیر می کند، درجهان بینی ارسطو اشیاء دارای خصایص معین بوده و بادقت تمام طبعاً درانواعی دسته بندی‌شده اند واعتقاد جازم وی باین امر نظرش را درمورد تعریف متاثر ساخت چه تعریف از نظر ارسطو برماهیت که بوسیلهٔ حدس عقلانی درک می‌شودو باز بیان می گردد استوار بود ـ بنابرین تعریف کردن یک شیء عبارت از گفتن چیزی مهم دربارهٔ همان شی بوده است واینگونه تعریف وقتی امکان پذیر میگردد که شی دارای خصایص معینی باشد که بدو دسته ذاتی وعرضی تقسیم شوند .

سوالیکه درذهن ارسطو وجود داشت ومیخواست برای آن پاسخی پیدا کند این بود که چرا جهان واشیاء موجود دران هستند، آنچه که هستند نه اینکه این شی جزئی ویاآن شی جزئی چگونه بحالت موجود خویش در آمده است وارسطو برای پاسخ دادن باین سوال به سخن گفتن از هیولی و صورت بالقوه وبالفعل وعلیت کشانیده شد، از نظر وی در هر چیز خواه طبیعی وخواه صناعتی اگرمورد ملاحظه قرار گیرد می توان دو چیز را از هم تمیز داد :

یکی ماده ایکه شی از ان ساخته شده

و دیگری تنظیم ویا شکلیکه طبیعت ویا هنر بدان داده است و این تقابل بین هیولی (Hylé) وصورت (Morphè یا Eidos) صرف تقابلی نیست که بوسیلهٔ ادراک فطری قابل درک است بلکه به صورت قابلیت تعمیم وتوسعه را دارد :

۱ ـ صورت وهیولی دو مفهوم متلازم بوده که نه تنها در اشیاء صناعتی قابل تمیز اند بلکه در اشیاء طبیعی هم قابل تمیز میباشند وتناسب اجزاء ترکیب کننده شی جز وصورت است ـ عناصر اربعه که عبارتند از آب، خاک، آتش وهوا نیز ازهیولی وصورت تشکیل یافته اند، بدانسان که کوایف متضاد مثلا حرارت وبرودت دودو بهم آمیخته عناصر راتشکیل داده اند مثلا صورت آتش حرارت و یبوست وصورت خاک برودت ویبوست است وماده این عناصر را بعنوان مادهٔ اولی (Prime matter) یادمی کنند وفرق آن از ماده بصورت عالی تر دراین است که هیچگاه بدون صورت پیدا نمی شود وبکلی فاقد مشخصات وساختمان است .

— قسمت قابل‌شناخت دراشیاء همانا صورت است نه هیولی وهمین جنبه شی‌است که تعریف، توصیف وتصنیف شده وممکن‌است بدیگران انتقال داده شود وهیولی بقایای بی ساختمان‌ونا معلوم اشیاء است که عقل بدرك انها دسترس‌ندارد.

۳ – ماده منبع تعدد وکثرت،فردیت‌در اشیاءاست اگر صورت دو ویا زیاده ازاشیاء متعلق بیك نوع یکی باشد همان اشیاء تنها ذریعه‌مادهٔ خود از هم متمایز می‌گردند .

صورت‌وماده مولود این است که اشیا ثابت‌وتغیرناپذیر منظور نظر قرارگیرند ولیکن اشیاء در عالم طبیعت دستخوش‌تغیرمی‌شوند، ازکون‌به‌فساد می‌گرایند. برخی‌از خصایص را ازدست می‌دهد وبرخی‌دیگر ازصفات‌رابخود می‌گیرند وارسطوبادرنظرگرفتن وضع مفهوم صورت‌را انکشاف میدهد تاپدیده تغیر را تفسیر کند یعنی تغیر زاده آن‌است که صورتی‌جای‌خودرا بصورت دیگری‌عوض نمی نماید وهیولی‌رابه‌حیث‌یك‌طبقه تحتانی (Substratum) که تغیر در ان وارد می شود تصور می‌کند و برای‌اینکه همین طبقه تحتانی محلی برای تغیرا ز خاصیتی بخاصیت دیگر شده بتواند باید امکانات تغیر یابعبارت دیگر قوه (Potentiality) وجود داشته باشد . ازین گفته بخوبی روشن است که‌طبیعت‌ازنظر ارسطومی‌بایست‌در حدود معین‌وبا نظم خاصی کارکند و تنهاتغیراتی رخ می‌دهد که‌امکان و قوه برای‌آن وجودداشته‌باشد مثلا رنگ سیب سرخ‌ویا زرد می شود نه آبی .وجانشین شدن صورتی درعملیه تعبر بجای صورت دیگر در فلسفه ارسطو به مفهوم فعل (Actuality) تعبیرشده‌است وبدین ترتیب مفهوم هیولی وصورت که هم چون عوامل تغیر در نظر گرفته‌شده بودند به‌قوهٔوفعل تبدیل‌می‌شوند .

رو یهمرفته ارسطو میان چهار عامل که هریك‌ضروری وبرای‌تفسیریك‌شی درحالت‌معینی‌مجموعاً کافی انگاشته‌شوند فرق می‌گذارد :

اول – علت مادی که محل تعبیر است .

دوهم — علت صوری که عبارت است‌ازقانون و یا تعریف شی و یا ساد یی که شی بروفق آنها ساخته می شود .

سوم – علت فاعلی که منشأ حرکت‌و تعبیر است.

چهارم– علت غایی که منظور از شی رانشان می دهد بطورمثال درساختمان‌یك خانه‌خشت و سمنت و شیشه علت مادی ومعمار علت فاعلی بوده وعلت‌صوری درطرح ونقشهٔ مهندس‌تجلی می‌کند وعلت غایی راحت و سکونتی است که ازساختن خانه‌منظور نظر میباشد.گذشته ازین ارسطودرجهان‌بینی‌خود ازآلهٔ‌حدیثی‌سخن‌بمیان می‌آورد تاازیکطرف‌منبعی برای حرکت وتغییر

در جهان تهیه ببیند و از طرف دیگر یا ندارك نمونه ای از صورت محض که باما ده هیچگونه ارتباطی ندارد نظری تطوری کاذب خود رادر بارهٔ جهان بحیث یك دستگاه منظم به اتمام رساند (۱) والهیات ارسطو درجواب این دو سوال خلاصه می شود.

یکی اینکه ماچراوجود اله راسلم انگاریم

دیگر آنکه ما درباره اله چه می دانیم

برای جواب دادن به سوال اول —برهانی اقامه کرده که بر وجود حرکت وتغیرا ستوار است واو بدین نحو برهان خود راترتیب کرده است: اول یك حرکت ابدی دوری وجود دارد —یعنی حرکت فلك ثوابت —دوم هرچیز که بحرکت درآمده است بوسیلهٔ چیز دیگری بحرکت درآمده است —سوم— بنا برین یا یك سلسله لانهایت علل وجود دارد ویا یك علت محرك که خود متحرك نیست. چهارم چون یك سلسله لانهایت علل ومعلولات ناممکن است، لذا علت غیرمتحرك حرکت هست واین اله است.

جواب ارسطو دربرابر سوال دوم این بوده که اله چون محرك غیرمتحرك است باید تغیرناپذیر باشد ومانند جواهر دیگر ازقوه وفعل ترکیب نیافته است —بنابرین می بایست صورت محض وفعل محض باشد و فلك محیط و یا فلك ثوابت راحرکت می دهد واین حرکت با عملیات عادی میکانیکی به افلاك داخلی انتقال داده میشود ولی اله فلك محیط راصورت میکانیکی بحرکت در نمی آورد واقعاً اله نمی تواند چنین عملی را انجام دهد زیرا او غیرمادی بوده درمکانی قرار ندارد و صرف جذب وکشش دراو هست وچون معشوق ومطلوب است آنرا از طریق غیر مادی حرکت می دهد وچون یك موجود غیرمادی است فعالیت وی صرف یك فعالیت فکری Thinking on Thinking بوده وذات خودش موضوع علم وتفکرش راتشکیل می دهد و علم اوبهر چیز یکه پائین ترا زین مرتبت باشد از الوهیت وی میکاهد —چه ارسطو فکرمیکرده که هرموضوع اندیشه اگر تغییر درخود متفکر است بنابرین اوباین نتیجه رسید که عاقل ومعقول درمورد اله یکی است.

نظر فارابی در بارهٔ ما بعد الطبیعه:

فارابی مابعدالطبیعه را زیرعنوان علم الهی (۲) دارای سه بخش تصورمیکرده است. دربخشی ازان ازموجودات واز چیزهائیکه برموجودات— تنها ازان جهت که موجود هستند عارض می شوند

---

(۱) P.P. 54-55 A Critical History of western philosophy. edit. By D.J. O. Conner.

(۲) احصاء العلوم اثر الفارابی ص ۱۰۳، ترجمهٔ حسین خدیوجم ۱۳۴۸، انتشارات بنیاد فرهنگ.

بحثی بعمل می‌آید واین گفته درواقع نحوهٔ دیگر بیان این نکته است که درعلم مابعدالطبیعه ازوجود مطلق و یا وجود محض (As soch pure being یا Being) بحث بعمل می آید. در بخش دیگری از آن مبادی براهین در علوم نظری جزئی مورد بررسی قرار می‌گیرند. این علوم مضاف به موضوعات خاص خود که از عوارض آنها بحث می نماید ـ اصول ومبادی را از پیش فرض میکنند و این مبادی موضوع یکعلم دیگری را که عبارت است از مابعدالطبیعه تشکیل می دهند ونظر فارابی در بارهٔ این بخش علم الهی عین این گفته است که مابعدالطبیعه علم اول و یا علم مبادی اولی اشیا (First principles of Things) است (۱) در بخش سوم علم الهی از موجوداتیکه جسمیت ندارد ودر اجسام نیستند گفتگو می‌شوند. درهمین بخش است که ازخدا وصفات او وتعالی سخن بمیان می‌آید و هم چنان ازین موضوع که موجودات چگونه ازوی بوجود آمده، سپس درمراتب موجودات به بحث می‌پردازد وبیان می‌کند که مراتب چگونه برای آنها پدید آمده وهرکدام از آنها باداشتن چه خصوصیتی شایستگی پیدا می‌کند تا در مرتبه ایکه قرارگرفته باقی بماند وبیان می‌کند که ارتباط و انتظام برخی از آنها با برخی دیگر چگونه است واین ارتباط وانتظام باچه چیزهایی برقرار می‌شوند.» (۲) واز ین گفته بوضاحت برمی‌آید که سوالیکه در ذهن فارابی وجود داشت و میخواست پاسخی برای آن تهیه بکند این بوده که اشیاء چگونه ایجاد شده‌اند وارتباط آنها بایکدیگر از چه قرار بوده است. هم چنان در براهین مابعدالطبیعی از یك نوع یقین جستجو میکرده ومعتقد بوده که برهان مابعدالطبیعی طوری علم الیقین را ایجاد می کند که ممکن نیست انسان در آنها دچار شك وتردید شود.

با این طرز تلقی در بارهٔ علم الهی ویا فلسفهٔ اولی (۳) وجود ازنظر فارابی بدو بخش عمده تقسیم میشد: یکی آنکه ذاتش بتصور درآورده شود، وجودش ضروری نیست وبعنوان ممکن الوجود یاد می گردد و اگر معدوم فرض شود ازان محال عقلانی لازم نمی‌گردد و در وجود خویش مستغنی از علت نیست ولازمهٔ این سخن آن است که بذات خویش در ازل ممکن بوده و بوسیلهٔ غیر خود واجب الوجود میگردد. (۴)

The Concise Encyclopaedia of western philcsophy, and philosophers édit. By J.O Urmson 1967, Hutchinson, P.259.

(۲) احصاء العلوم، اثر الفارابی ص ۱۰۳ ترجمهٔ حسین خد یوجم، انتشارات بنیاد فرهنگ ۱۳۴۸

(۳) ـ مقاصد الفلاسفه للامام غزالی ص ۱۳۶، تحقیق سلیمان دنیا طبع دارالمعارف، ۱۹۶۰

(۴) عیون المسائل اثر الفارابی رسالهٔ سوم، المطبعه السلفیه، ۱۹۱۰

این موجود ممکن از لحاظ تصور ذهنی دارای دو حالت است - یکی حالت بقاء در حیز امکان و قبل از انتقال به حالت وجوب، دیگری حالت وجوب یعنی وقوع بالفعل. و فارابی هنگامیکه از دوگانگی حالت ممکن الوجود سخن می گوید در واقع دوگانگی عام و خاص ویا کلی و جزئی و یا مفهوم و مشخص و یا بعبارت دیگر دوگانگی ماهیت و هویت منظور نظرش بوده است و می توان مشخصات موجود ممکن را در حالت امکان محض از نظر فارابی چنین تلخیص کرد. (۱)

امکان محض یك امر عام است - زیرا شایستگی آنرا دارد که بهر صورت تشکل یابد.

امکان محض تنها در ذهن وجود داشته و صرف از راه تأمل و تفکر به ان راه برده میشود و هنگامی باحواس ادراك میگردد که تشکل یابد.

امکان محض جوهر قایم بـذات است - اما صرف در تصور ذهنی چه پیوند آن بحالت دوم که عبارت است از حالت وجوب نه ازین رهگذر است که یکی بر دیگری استوار می باشد- بلکه از این جهة است که ذهن از تصور یکی به تصور دیگری انتقال می کند.

امکان محض وقتیکه بالفعل واقع می شود خاص ویا جزئی ویا مشخص گشته بعنوان هویت یاد می شود چه وقوع بالفعل معنی تعین را دارد و تعین دائره عموم وشمول را تنگ می سازد و در همین حالت است که امکان محض از وجود خارجی بهرهمند شده بعد از آنکه صرف از وجود ذهنی - بهره ای داشت و در همین حالت است که با حواس ادراك می شود، پس از آ نکه تنها از طریق عقل درك می شد- اما در هردو حالت لفظ جوهر بران اطلاق می شود ولی با این تفاوت که در حالت تعین و تشخص جوهر امکان محض در ضمن جوهر یت وجوب که عبارت از هـویت است پیدا می شود و معنی این سخن آن است که دوگانگی ایکه تنها در ذهـن وجود داشت در خارج از ذهن بوحدتی تبدیل می شود که عبارت است از ماهیت در ضمن هویت.

بنابرین فارابی معتقد بود که موجودانکه در عالم طبیعت هستند از ماهیت و وجـود تشکل یافته اند و ماهیت آنها نه عین وجود ونه جزء وجود آنها است - بطور مثال اگر ماهیت انسان عین وجودش باشد چون ماهیت او را تصور کنی وجود او را تصور کرده باشی و تصور ماهیت انسان همان تصور وجود او باشد و بنابرین هر ماهیتی تصور شود بوجود او هم تصدیق کرده اید، وجود جزء ماهیت نیست و اگر چنین باشند باید مقوم آن باشد و ماهیت بـدون وجود تصور نشود و پندارنده نتوا ند آنرا از ماهیت بر دارد و پندار وجود انسان باپندار جسمیت و حیوانیت او همانند باشد.

---

(۱) الجانب الالهی من التفکیر الاسلامی ج ۲ ص ۹۸ دکتور محمد البهی ۱۹۵۱، دار احیاء الکتب العربیة

کسیکه انسانرا انسان دانست در جسمیت وحیوانیت او شك نمی کند (درآنهنگام که جسم وحیوان را دانسته است) براینگونه باید در وجود او هم شك نکند، در صور تیکه تا دلیل و حس افراشته وبرپای نگردیده که وجود جزء ماهیت انسان است در وجود او شك می کند (۱)

بنابرین فارابی عقیده داشت که در ممکن الوجود ماهیت ازوجود جدا است واز طرف علت دیگری از وجود بهره مند میگردد زیرا در اینگونه موجودات((ماهیتشان اقتضاء وجود ندارد یعنی وجود ذاتی آنها نیست بنابرین مبداء صدور وجود غیر ماهیت است.))(۲) «و هر لازم وعا رضی یا از خودشی است ویا از دیگری. وجود وقتی از خود ماهیت نباشد ناگزیر باید از غیر باشد و هرچیزیکه وجودش غیر ماهیات و مقومات آن باشد وجودش از دیگری بوده باید منتهی شود به مبدئی که ماهیت آن غیر وجودش نباشد بلکه ماهیت ووجودش هردو یکی باشد)) (۳)

یعنی هویت ممکن الوجود- بعبارت دیگر انتقال آن از حالت امکان محض به حالت وجوب بر اثر فعل فاعلی صورت می گیرد و در اینجاست که فارابی به تسیم ممکن الوجود که عبارت از واجب الوجود است کشانیده می شود تاجهان بینی خود را تکمیل کند و این همان وجود است که هرگاه عقل بتصوران پردازد وجودش را ضروری داند وهرگاه غیر موجود فرض شود ازان محال لازم می گردد و علتی برای وجود او نیست و وجودش از غیرش جایز نیست و او سبب نخستین وجود اشیاء است و لازمهٔ آن این است که وجودش اولین وجود باشد واز کلیه جوانب نقصان منزه، پس وجودش تام است و لازمه این آن است که وجودش تمام ترین وجود ومنزه از علل مانند ماده و صورت وفعل و غایه است. (۴)

فارابی به گزارش صفات واجب الوجود ادامه داده گوید: واجب الوجود نه جنس دارد ونه فصل ونه حد. خودش برهمهٔ اشیا برهان بوده براو برهانی نیست، او بالذات موجود است و با عدم امتزاج ندارد ونه وجودش بالقوه است ولازمهٔ این آن است که ممکن نیست که نباشد و بهیچ چیز که بقای اورا ادامه دهد نیازی ندارد واز حالی بحال دیگرگون نمی شود. اویکی است بدین معنی که حقیقتش بجز برای خودش برای هیچ چیز دیگر نیست، اویکی است بدین معنی که قبول تجزیه نمی کند

---

(۱) فصوص فارابی ص ۲۶ ترجمه وتوضیح غلامحسین آیتی ۱۳۳۹ کتابفروشی تائید اصفهان.

(۲) فصوص فارابی ص ۲۶ ترجمه وتوضیح غلامحسین اهنی ۱۳۳۹ کتابفروشی تائید اصفهان.

(۳) فصوص الفارابی ص ۲۶-۲۷ .

(۴) عیون المسائل اثر الفارابی، المکتبه السلفیة ۱۹۱۰-

به انسان که اشیاء دارای بزرگی و کمیت می کنندو بنابرین مقوله های مکان و زمان بر او اطلاق نمی‌شود و جسم نیست ...... ضد ندارد او خیر محض، عقل محض، معقول محض و عاقل محض است. واین اشیاء سه‌گانه همه در او یکی است. او حکیم- حی - عالم- قادر ومرید است دارای غایت زیبایی و کمال بوده بذات خویش بی نهایت مسروراست. او عاشق اول ومعشوق اول است

وجود تمام اشیاء از اوست بدانگونه که اثر وجود او باشیاء میرسد وانها بالاثر موجود میگردند وتمام موجودات بالتر تیب از اثر وجود او حاصل شده اند (۱)

بنابرین نقش واجب الوجود درنظام فلسفی فارابی این است که وجود اشیاء ممکن را تفسیر کند ودرغیران عالم امکان بدون شرح و تفسیر باقی میماند و فارابی وجود اشیاء ممکن را از او بدین نحو تفسیر میکند که از علم واجب الوجود بذات خودش باقی موجودات پدیدامده اند ولی نه بدان منظور که شباهت به مقصود ما داشته باشند و نه برسبیل طبع ازوی صدور یافته اند بی انکه رضا و معرفتی بدانها داشته باشد وهمچنان ازاینکه او مبداء نظام خیر در وجود است . (۲)

بعد از شرح وبسط نظر فارابی فیلسوف مشائی در جهان اسلام و نظر ارسطو بنیادگذار فلسفه مشائی در یونان باستان درزمینه ما بعد الطبیعه بدان نحو که همین اکنون تذکار یافت مقایسهٔ انها با یکدیگر کار مشکلی نخواهد بود و بسهولت می‌توان به وجود شباهت واختلاف میان نظر این دو فیلسوف پی برد و لاجرم باید شباهتی بین انها وجود داشته باشد چه فارابی فلسفهٔ یونانی را بصورت عمومی و فلسفهٔ ارسطو را بصورت خصوصی پذیرفت و به فلسفهٔ اخیر الذکر عنایت وتوجه خاصی مبذول داشت ومعلم وار به تدوین و ترتیب ان پرداخت و بهمین جهت لقب معلم ثانی را بعد از ارسطو که ملقب بمعلم اول بود کمایی کرد ولاجرم اختلافی بین این دو نیز وجود داشته باشد زیرا اگرچه فارابی فلسفهٔ ارسطو را قبول کرد ولی باانهم دارای شخصیتی خاص بخود بود و جای شك نیست که شخصیت فیلسوف رنگی از ذاتیت در فلسفه وی بجای می گذارد. این ازیکطرف وازطرف دیگر فارابی در یك محیط فرهنگی پی پرورش یافت که دانش ان برپایه وحی الهی استوار بود (۳) واز طرف سوم او منطق وفلسفه را از استادان مسیحی آموخت وقبل از فارابی فلسفه یونانی با ادیان آسمانی آشتی داده شده بود و همه اینها در اندیشهٔ فلسفی فارابی اثری از خود بجای گذاشته و اختلاف نظرش را با نظر ارسطو ببار اورده اند.

---

(۱) عیون المسائل، اثر الفارابی ص ۵ المکتبه السلفیه . ۱۹۱۰

(۲) عیون المسائل اثر الفارابی ص ۶ المکتبه السلفیه . ۱۹۱۰

(۳) ظهر الاسلام ج ۲ احمد امین ص ۱۳۱ مطبعه لجنة التاءلیف والترجمه والنشر ۱۹۵۷

ازوجودشباهت میان نظر فارابی ونظر ارسطودر زمینه مابعدالطبیعه این است که هردوعلم مابعد الطبیعه را یکسان تصور میکردهاند. هر دوانرا علم وجودمحض ویاعلم فرضهای قبلی سایرعلوم می دانسته اند ودرواقع نظر فارابی در بارهٔ حدود وآفاق علم مابعدا لطبیعه براساس کتاب ما بعدا لطبیعه ارسطویی ریزی شده است . (۱)

گذشته ازین فارابی هنگامیکه وجودرا بدوبخش عمده تقسیم نمود وبخشی را بعنوان واجب الوجود وبخش دیگر رابسمت ممکن الوجود موسوم کرد ازارسطوپیروی کرده اصطلاحات اور اداندیشهٔ فلسفی خوددرزمینه مابعدالطبیعه اقتباس کرد .

نخستین نقطهٔ اختلاف نظر این دوفیلسوف راسی توان در یکی ازمباحث منطقی سراغ گرفت، اگرچه این ناحیهٔ اختلاف با موضوع گفتار ما بظاهرنامربوط معلوم میشود ولی درواقع باآن ارتباط محکم دارد چه ارسطوو فارابی هر دومنطق را آلت فلسفه می انگاشتند. بنابرین بجاخواهد بود که نظر هردوراد ر بارهٔ کلیات بطور مثال انسانیت د ر حین سخن گفتن از ما بعدالطبیعه هرد و با هم مقایسه کرد، و پرسید که آیا کلیات ازدیدگاه فارابی وارسطو ازوجود عینی برخور دارندو یاصرف دارای وجود ذهنی بوده از وجود مستقل ازذهن بهره مند نیستند.

ارسطو بر خلاف استادخویش افلاطون عقیده داشته که اشیای جزئی مشخصات حقیقی جهان را تشکیل میدهند ودارای وجود عینی میباشند ـ اما کلیات تنهادرذهن وجود داشته ولی در خارج از ذهن بجز از اشیای جزئی چیزی بعنوان اموركلی وجود نداردو اوپیش از آنکه ازمباحث منطقی بکاوشهای مابعدالطبیعی یعنی درتعیین صفات اله بپردازدمنظور ش ازتصور صورت وهیولی وازتصور موجودیکه دارای دوحالت بوده ویك حالت آن از حالت دیگری انفکاك پذیرنیست اين بوده که نظر افلاطون رادر بارهٔ این نکته که مثل در تصو ر وواقع مستقل ازسایه های خود یعنی اشیای جزئی اند رد کند ومثال ازنظرارسطوعبارت بوده ازامکان که وجودخارجی آن تنها درضمن مادهصورت پذیرفته و صرف عقل میتواند که مثال وسایه آنرا ویابحدل قول خود ارسطوصورت وماده راجداو مستقل از یکدیگر تصور کنداما درخارج از ذهن نمیتوان جزشخص محددرا بوسیله حواس درك کرد.

فارابی که ازیکطرف قایل بدوگانگی واجب الوجود و ممکن الوجودو ازطرف دیگر معتقد بدوگانگی دوحالت خودممکن الوجود یعنی حالت امکان محض وحالت وجوب آن بوده است ازارسطومتابعت کردهبدین معنی که ماهیت را درخارج از ذهن جدا و مستقل ازهویت نمی دانسته اما انجا که نظر

۱ـ احصاء العلوم ص۳۰ ، ترجمه حسین خدیوجم .

ارسطورابا نظرافلاطون آشتی میدهد نظر ارسطو راطوری تصویرمی کند که گو یا قایل بوجود عینی کلیات بوده است(۱) ولی باانهم وجود انها درخارج ازاشیا چنانکه بزعم خود ش منسوب بارسطوسی انگاشته و هکذا وجود انهادرجهانی مستقل که عبارت از عالم مثل بوده طوریکه افلا طون می گفت مردوددانسته قایل بوجود انهادرعالم خداوند گردید(۲) واین امرزادهٔ فرهنگ اسلامی است که فارابی درسایهٔ ان پرورش یافته بودزیرا اوبحیث یک فیلسوف مسلمان خودرامجبور می دید تا وجود اشیاء راتعلیل وتفسیر کندوصدوراشیاء ازخداوند برسبیل طبع وبدون رضا ومعرفت او تعالی به انچه که خلق می کند دراین فرهنگ مورد قبول نیست. بنابر ین می توان گفت که فارابی درباره کلیات نظری خاص بخود داشته واز نظرارسطو دراینمورد فرق دارد .

بسیاری از مورخان فلسفه اسلام در تعلیل این نکته که فارابی قول بوجود عینی کلیات رابه ارسطو نسبت داده چنین گفته اند که فارابی در فهم نادرست خویش در بارهٔ نظر ارسطو بریک کتاب بعنوان ربوبیت و یا اتولوجیا که از تاسوعات چهارم و پنجم وششم افلوطین الهام گرفته شده و اگر می دانست که این کتاب واقعاً از ارسطو نیست فلسفه اورنگ دیگری بخود می گرفت (۳) واقع امر در بارهٔ این کتاب هرچه باشد ولی قدر مسلم این است که ارسطو خودمفاهیم صورت و ماده رادر حین شرح وتفسیر اشیاءطبیعی هم چون دومفهوم متلازم بکار برده ولی در مابعدالطبیعه بیک صورت محض که باماده هیچگونه پیوندی ندارد قایل شده وآنرابمعنی خاصی بکار برده است واز نظراواین صورت محض درخارج ازذهن انسان وبیرون از عالم اشیاوجود دارد وازین گفته بوضاحت بر می آید که ارسطویه نظراستادش افلاطون بازگشت نموده و اثرافلاطون برحس طبیعی وی غلبه یافته است.(۴)

اگراین مبحث منطقی را کنارگذاشته وبه مباحث مابعدالطبیعی بذل توجه شودواندیشه هردوفیلسوف در زمینه ما بعد الطبیعه مورد مقایسه قرار گیرد تجدید نوآوری فارابی بصورت درشت و برجسته بچشم میخورد .

نخست دراین نکته که ارسطو وجود اله را بدین منظور مسلم انگاشته بود که بدان حرکت و تغیر رادرجهان تفسیر کند واین امروقتی بذهن خطور می کند که اشیاء درحال تغیر درنظرگرفته شوند بنابرین پرسش اساسیکه در ذهن ارسطو وجودداشت ومیخواست جوابی برای ان تهیه بینداین بود که چرااشیا هستند انچه که هستند (۵)امافارابی می خواست یک تفسیروجودی برای اشیا تهیه که عالم

(۱) کتاب الجمع بین رایی الحکیمین.اثر الفارابی ص ۱۰۵

(۲)الجانب الالهی من التفکیر الاسلامی تالیف دوکتور محمد البهی ص ۱۰۷

(۳) مقدمهٔ کتاب الجمع بین رایی الحکیمین تقدیم وتحقیق دکتور البیرنصری نادر ص ۶۲

۴P. 55 A Critical History of western philosophy edit. By D.J. O, Comner.

(۵) عین ما خذص ۵۰

امکان را تشکیل می دهد پیدا کند. بنابرین سوال اساسی که در ذهن فارابی وجود داشت و میخواست جوابی برای ان تهیه نماید این بود که اشیاء چگونه ایجاد شده اند(۱) ودر بین این دو سوال از لحاظ فرض قبلی و هم چنان از نگاه نتایج حاصله فلسفی فرق فاحش وجود دارد و بهمین جهت است که در فلسفۀ به نحوۀ طرح سوال اهمیت فراوان قایل می شوند .

دوم نظر ارسطو و فارابی در بارۀ صفات خداوند از هم فرق دارد. ارسطو در مورد خدا عاقل و معقول را یکی می دانست و اله از نظر او چون یك موجود غیر مادی است. باید فعالیت او یك فعالیت فکری باشد وموضوع اندیشۀ او را صرف ذات خودش تشکیل می دهد و تفکروی در هر انچه که پائین تر از سرتبت وی باشد از الوهیت او میکاهد. بنابرین اله از نظر ارسطو نه به کلیات و نه به جزئیات علم دارد و نه دارای اراده است وچنین الهی از نظر فارابی با عدم یکسان می نموده است(۲) بنا برین هنگامیکه فارابی اصطلاح واجب الوجود را از فلسفه ارسطو قبول کرد و انرا برالله اطلاق نمود صفت علم بما سوای ذات واراده حیات وقدرت را به او تعالی نسبت داد والبته علم او تعالی به کلیات که عبارتند از ماهیات موجود در علم وی می باشد واین نکته تازۀ دیگری است که فارابی بر اندیشۀ ما بعدالطبیعی ارسطو افزوده است و همچنان اله که در فلسفه ما بعدالطبیعی ارسطو بحیث علت غایی حرکت وتغییر شناخته بود در فلسفه ما بعدالطبیعی فارابی هم چون علت فاعلی ایجاد قلمداد شده است .

سوم نظر ارسطو و فارابی درمورد پیوند صورت محض باصورت آمیخته باهیولی ازهم فرق دارد چه از نظر ارسطو واجب الوجود دارای یك حالت وممکن الوجود دارای دوحالت بوده وبجز جذب و کشش معشوقانه از جانب اله وحرکت موجود دارای دوحالت بطرف موجود دارای یك حالت پیوند دیگری در بین آنها وجود ندارد ولی این نحوۀ تفسیر مورد پسند فارابی واقع نهشده بنحو خاص این خلا را در فلسفه ما بعد الطبیعی خود پروفکرت عقول ده گانه را پیشنهاد کرده است تا تسلسل وپیوند وجود راتفسیر کرده باشد. اگر چه فکرت وساطت در بینَ اله وسایر موجودات قبل از دوران فارابی در فلسفه بوجود آمده بود (۳) اما فکرت عقول عشره از یکطرف اصالت نظر فارابی رادر زمینه فکرت وساطت وازطرف دیگر این نکته را ارائه میکند که اوحلقه وصل واجب به ممکن را که درنظام فلسفی معلم اول مفقود بود تامین کرد و این فکر تازه ای است که از اضافات فارابی برفلسفه ما بعدالطبیعی ارسطو شمرده می شود .

---

(۱) احصاء العلوم ص ۳۰۱ ترجمه حسین خدیوجم

(۲) حقایق الاسلام واباطیل خصومه اثر عباس محمود العقاد ص ۱۵ دار الکتاب العربی بیروت ۱۹۶۶

(۳) الجانب الالهی من التفکیر الاسلامی اثر دکتور محمد البهی ص ۱۷۲ ج ۱ دار احیاء الکتب العربیة ۱۹۴۸ .

چهارم اله در نظام فلسفی ارسطو دونقش را ایفا می کند یکی اینکه منبع حرکت و تغیر در جهان است و دیگری آنکه باتهیه نمودن نمونه‌ای ازصورت محض نظر تطوری او را در کاز موس به اتمام می‌رساند. درین طرز دید ماده ازلی و ابدی تلقی شده نه خلق می‌شود ونه معدوم می گردد و صرف درجهان پدیده کون و فساد حکمفرمایی می کند و خلقت بمفهوم دینی خود اصلا در نظر فلاسفهٔ یونان باستان یك مشکل فلسفی نبود تاراه حلی برای آن پیدا کنند و از همین جاست که حتی کلمهٔ (Theos) یونانی که معمولا بخدا ترجمه می‌شود معنی خالق و یاعنایت الهی ر انداشت (۱)ـ اما فارابی درمحیط فرهنگی پرورش یافت که فکرت آفرینش در ان وجود داشت بناءً خود را مجبور می دید که در چهارچوکات فلسفه مشایی این فکرت را تفسیر نماید. لذا می توان گفت که فارابی برخلاف ارسطو خلقت را بحیث یك مشکل فلسفی حل طلب تلقی میکرده و جویای راه حلی برای آن بود و جهان ممکن راسخلوق می‌دانست بدین معنی که ماهیات ممکن بالذات معلول بوده وبرای بوجود آمدن بیك علت واجب الوجود نیازمندمی باشند واین مشکل را بنحوی حل کرد که بزعم خودش هم دین وهم فلسفه مشایی را راضی ساخت وگفت که واجب الوجود برممکن الوجود تقدیم ذاتی داردنه تقدیم زمانی وعلم واجب الوجود را بذات خودش (۲) علت وجود سایر موجودات می‌دانست ـ ولی درجایی دیگر ارادهٔ واجب الوجود (۳) ر او اگر این نکته که فلاسفه اسلام سایر صفات او تعالی رابصفت علم (۴) ارجاع وعلم اوتعالی راعین ذاتش می انگاشتند مسلم انگاشت می‌توان نظر اولی فارابی رامرجح دانست ودراین مورد شایان تذکر می‌دانیم این نکته را که اگرچه وجود از نظر فارابی برماهیت افزوده می‌شود وبعدیت آن از ماهیت واضح است ولی باآنهم چون قایل بوجود ماهیت در علم افزوده می‌شود وبعدیت ان از ماهیت واضح است ولی باانهم چون قایل بوجود ماهیت در علم خدا بود وعلم خداوند قدیم است بنابرین بقدم ماهیات معتقد بوده‌است و شاید از همین جهت بوده که امام غزالی (۵) دربارهٔ قدم جهان به تکفیر فلاسفه مخصوصا فارابی و ابن سینا پرداخت .

(۱) P. 54 A Critical History of western philosophy edit. By D.J.O, Conner.

(۲) عیون المسایل ص ۶ اثر الفارابی. (۳) فصوص فارابی ص ۷۱ - ۷۲

(۴) الجانب الالهی من التفکیر الاسلامی ج اول ص ۱۲۴ - ۱۲۵ .

(۵) المنقذمن الضلال ص ۹۷ مطبعه الجامعه السوریه ۱۹۵۶ تحقیق و تقدیم جمیل صلیبا و دکتور کامل عیاد.

بمناسبت محفل بزرگداشت سید در کابل ۱۸ حوت ۵۵

سید جمال الــدین افغانی و برخورد شرق و غرب

بقلم دکتور سید بهاء الدین ((مجروح))

سید جمال الدین افغانی یکی از چهره های اسرار آمیز دلچسپ و پر معنی تاریخ جهان معاصر است. اسرار آمیز از جهتی است که بعضی مراحل زندگی وی مورد شك و تردید قرار میگیرد و به گفته البرت حورانی: ((وی خود را افغان میگفت و دشمنانش او را ایرانی میگویند.))(۱) علاوتاً بعضی از جوانب سهم حیات وفعالیت های وی هنوزهم طوریکه شاید و باید به اندازهٔ کافی روشن نشده است. دلچسپ ازین نگاه است که وی هم به چهرهٔ فلاسفهٔ قدیم چون ابن سینا و ابن رشد و هم به چهرهٔ متفکر سیاسی به معنی جدید و هم به چهرهٔ روزنامه نویس مجاهد ومبارز و هم هنگامه طلب وما جرا جو جلوه کرد.

و اما چیزیکه بصورت خاص براهمیت این چهره افزود ومعنی خاصی بدان داد آن چیزعبارت بود از بزرگترین حادثه تاریخ جهان یعنی برخورد تمدن غرب با تمدن شرق اسلامی و سهم فعالی که وی درین جریان بزرگ تاریخ گرفت. موضع گیری سید درین حادثه موضع گیری یك تمدن در برابر یك تمدن دیگر بود. وی از یك جریان بزرگ تاریخی نمایندگی کرد. جریانیکه هنوز جزء تاریخ نشده است و ما امروز بشکل جدی ترو پیچیده تری بآن روبرو میباشیم. اندکی تفکر راجع به معنی و مفهوم شخصیت سید خواهی نخواهی مارا وا می دارد تا پروبلم های عمدهٔ فرهنگی و اجتماعی جهان امروز را طرح کنیم.

---

(1);—Albert Hourani Arabic thought in liberal age 1798—1939 Oxford University Press. 1970.

ولی اگر کسی سعی کند علت این شهرت جهانی عظمت و بزرگی این چهرهٔ تاریخی را از آثار محدود و پراگنده وی دریابد با یأس عمیقی مواجه خواهد شد و بزودی پی خواهد برد که شخصیت سید از آثارش غایب است. این نکته هنوز چهرهٔ او را دلچسپ‌ترمی سازد. چه مهمترین اثر و یگانه اثروی همانا زندگی وی و فعالیت پی گیر وی بود. افکار و نظریات او در نفس تلاشها و مبارزات او جا دارد و از جنبهٔ عملی حیات او جدا شده نتوانست و بشکل یك طرح نظری در نیامد. می‌توان گفت که خود سید، شخصیت وی، مبارزات وی بذات خود یك مفکورهٔ زنده درحال جنبش و حرکت بود.

راجع به اینکه سید در حیات خود چه هاگفت و چه ها کردسخن هافرا وان گفته شده و آثار متعددی نگاشته شده است، اشارهٔ مختصری به این نکات تکرار بیهوده خواهد بود. شخصیت سید جزو تجزیه ناپذیر یك متن تاریخی است و به نظر ما معنی تاریخی این شخصیت بیشتر اهمیت و ارزش دارد. لهذا ما این شخصیت را بصورت کلی بحیث یك مفکوره درنظر گرفته و می کوشیم ابعاد تاریخی آنرا از دو زاویه جستجو کنیم:

(۱)ـ معنی وموقعیت شخصیت سید در پس منظر تاریخ

(۲)ـ معنی و مفهوم این شخصیت در متن تاریخی جهان امروز

روش مادر ین جستجو بیان حوادث گذشته و معاصر تاریخی نخواهد بود. بلکه مادر قدم اول بعضی اساسات نظری را طرح میکنیم که اگرآنرا بصورت مسلمات و بدیهیات نه پذیریم، آنرا می توان بشکل فرضیه های کارقبول کرد وبه یاری آن درمورد جریان مهم تاریخ مورد بحث خود بعضی نتیجه گیری ها خواهیم کرد.

* * *

چند فرضیهٔ قبلی بحث مارا جع به شخصیت سید و ابعاد تاریخی آن قرار ذیل خواهد بود:

اول: تمدن وکلتور یك واقعیت متحولی در زمان است.

دوم: نکتهٔ عمدهٔ ایکه یك کلتورو تمدن را از کلتورو تمدن دیگر متما یز می سازد عبارت است از اختلاف درجهان بینی های آن دوکلتورو تمدن.

سوم: جهان بینی یعنی: یك منظومهٔ ذهنی متشکل ازسوالهاو جوابها متکی برچنداصل و پرنسیپ فکری وعقیده وی که ازطرف یك اجتماع به حیث منبع اقتدار واعتبار فکری و ذهني

گرفته شده (۱) وکردار فردی واجتماعی،طرز فهم احساس و ادراك آنها را از جهان‌وزندگی تعیین می نماید.

چهارم : تحولات یك تمدن اساسا تحولاتی در جهان بینی همان تمدن است .

پنجم: تحول به دونوع است: تحول تکاملی یا تحول انقلابی. تحول تکاملی بصورت کلی تدریجی است.وتحول انقلابی سریع وناگهانی است. تحولات تکاملی‌تدریجی می تواند به‌تحولات انقلابی منجر شوند.

تحول تکاملی آنست که اصول واساسات جهان بینی یك تمدن را متاثر نمی سازد. بلکه فقط در روشها و اشکال وفروع جهان بینی تغیراتی وارد می نماید که دراثر آن بعضی جوانب همان جهان بینی کاملتر وغنی تر میشود و بعضی جوانب دیگر آن که با شرایط زمان سازگاری ندارند از بین رفته و جای آنرا اشکال دیگر میگیرد .

تحول انقلابی آنست که اصول واساسات جهان بینی یك تمدن را برهم می‌زندو جهان‌بینی دیگری را جاگزین آن می سازد.

ششم: بزرگترین پدیدهٔ تاریخ تمدن مخصوصا تاریخ تمدن جهان‌معاصر تمدن مغرب زمین است. یگانه عامل تحولات تکاملی یا انقلابی در همهٔ اجتماعات جهان فقط موجودیت تمدن غربی و جهان بینی‌آن می باشد. همه‌چیز به آتناسب همین واقعیت‌جهانی‌تعیین وتشخیص میگردد. مبارزات یا در راه مقاومت با مقابله با آنست یا در راه عملی شدن بعضی مفکوره های آنست و یا بشکل پیش آمد متناقض مودرنست ها و رفورمست ها که بایك جهت آن مقابله میکنند و جنبهٔ دیگر آنرا می پذیرند . هیچ واقعیت تحولات اجتماعی و کلتوری را امروز نخواهیم یافت که از این‌چار چوب بیرون قرارگیرد.

* * *

اکنون این چند قضیهٔ قبلی فوق را در نظر گرفته‌در روشنی آن میکوشیم پرو بلم‌موردبحث خود را طرح کنیم:

---

(۱) ـ این تعریف ازجهان بینی با تعریفیکه‌گرو نباوم ازکلتور می کند با یك نکته‌اساسی اختلاف درمورد اساسات فکری و عقیده وی نزد یك می باشد.

G.E. Von Grunebaum: Modern Islam. Vintage Book. New-York 1962. P. 10.

میتوان گفت که مهمترین پدیدهٔ تاریخ چه از نگاه ماشرقیان وچه ازنگاه تاریخ جهان همانا حادثه برخورد های دو تمدن یعنی شرق اسلامی وغرب عیسوی می باشد. این برخوردها را می توان به دو مرحلهٔ بزرگ تقسیم کرد.

مرحلهٔ نخست: برخورد تمدن شرق اسلامی درموقف برتری با غرب.

مرحلهٔ دوم: برخورد شرق اسلامی درموقف کهتری با تمدن غرب

چهرهٔ سیدجمال الدین افغانی در ین مرحلهٔ ثانی برخوردشرق وغرب درخشندگی وسمنی خاص دارد.

* * *

در مرحلهٔ نخست، دین اسلام در جوامع شرقی آن وقت تحولات انقلابی براه انداخت. تمدن جدیدی به وجود آورد که پیام نو، مفکورهٔ نو از انسان وازجهان با خود داشت. جهان بینی اسلامی چنان یك منظومهٔ بود که متکی براصول واساسات جدید بود و همه جوانب حیات فردی واجتماعی، مسائل فهم ودانش، مسائل اخلاقی وسیاست، اقتصاد و حقوق را در بر میگرفت. معنی وهدف حیات راتعیین کرد. مسئولیت واهمیت فرد را بر ضد جامعه قبیلوی، واهمیت است و تشکیل دولت رابه اساس عقیده اسلامی نه به اساس وحدت قبیله، قوم یا نژاد تثبیت وتأیید نمود.

برخورد تمدن اسلام در ین مرحلهٔ ارتقا باسایر تمدنهاو برخورد همین تمدن درمرحلهٔ انحطاط با جهان غرب باهم بکلی اختلاف دارند.

درمرحلهٔ نخست تمدن اسلام درموقعیت برتری قرار داشت. از اهمیت وارزش پیغام خویش کاملا آگاه بود. بقدرت فکری، سیاسی، ونظامی خویش اطمینان داشت. درآن زمان برخورد تمدن اسلامی با تمدنهای گذشته یا موجود آن وقت از ین قرار بود که چه ها از کلتور های دیگران گرفته شود تا عامل قدرت وتوسعه بیشتر اسلام گردد وباعث تکامل جهان بینی آن شود. درآن وقت تمدن اسلام چنان قدرتی داشت که توانست دربرابر تا ثیرات عوامل کلتوری وفرهنگی بیرونی از اختیار وانتخاب کار گیرد وتوانست توسط آن از علوم عقلی یونانی از علوم وهنرهای هندی وایرانی بهره ها بر دارد، خود را غنی تر سازد وتمدن بزرگی ایجاد کند.

اما در مرحله ثانی وقتی جهان اسلام دربرابر تمدن غرب قرار گرفت دچار انحطاط سیاسی، اجتماعی واقتصادی شده ودر موقعیت کهتری بود. آن آزادی انتخاب وقدرت مقاومت در مقابل فرهنگ بیگانه دورهٔ قبلی باقی نمانده بود. عالم اسلام وضع دفاعی به خود گرفت. وحادثه «غربی شدن» کشور های اسلامی حادثهٔ اجتناب ناپذیری جلوه کرد. درین موقف عقب نشینی ودفاعی درمقابل تمدن غرب مسالهٔ برخورد باغرب معکوس مسالهٔ مرحلهٔ قبلی بود وچنین طرح می شد: در پروسس

دگرمی شدند؟ آیا کشور های اسلامی به‌چه طریق می‌توانند سنن گذشته وتعلیمات اسلامی‌راحفظ و نگه دا ری کنند ؟

در مرحلهٔ اولی جهان بینی اسلامی‌خودش یک‌جهان بینی انقلابی بود وهمه تأثیرا تیکه از بیرون در خود پذ یرفت تحولات تکاملی بود وباعث غنا وانکشاف بیشتر آنشد. در مرحلهٔ دوم جهان بینی اسلامی به‌حالت ثبات واستقرار رسیده بود ودر مقابل تاثیرات بیرونی قر ارگرفت که تحو لات انقلابی درجهان براه انداخته است واصول و پرنسیپ ها ي جهان بینی ها را درمو رد شك وتر دیدقرار داده است .

در ینجا لازم است به‌یک‌سوء‌تفاهم مهمی اشاره کرد که‌بعضی از نویسند گان‌مسلمان‌مرتکب شد ه واسروز نزد مسلمانان‌رواج یافته است .بعضی متفکرین عالم اسلام‌دورهٔ دوم مسأله برخورد شرق وغر ب را بشکل بـر خـو رد د ورهٔ ا و ل طـر ح نـمـو د نـد وگـمـا ن کرد ند (و ا سرو ز هم بسا ا ز مسلما نـا ن هـمـیـن گـمـا ن را دا ر نـد) کـه همانطوریکه تمدن اسلام در آغاز توسعه وانکشاف خویش از علو م‌عقلی یو نانی استفا ده کر ده توانست امروز میتواند این کار را در مور د علوم وتکنولوژی غربی انجا م دهد بد و ن ا ینکه اصول واساسات جهان بینی اسلامی از ان متغیر شو د .

* * *

چو ن این مقاله دور افکار سید می‌چرخد وسید چهرهٔ مهم دو رهٔ دوم بر خو رد شرق و غر ب میبا شد لهذا مجبوریم نظر مختصری به بعضی خصوصیات عمدهٔ‌تاریخی وفکری این دوره بیفگنیم گر چه بحثی به ا ین ا ختصا ر و فشرد گی بعضی نکاتی را که ایجاب شرح و تفصیل بیشتری را میکند خواهی نخواهی اند کی مبهم خو اهد گذاشت .

دورهٔ دوم بر خورد شرق اسلامی وجهان غرب با دو لت عثمانی آغاز یا فته با انحطاط آن دولت‌دو ام کرده واسروز نیز بشکل دیگري‌د رجریان می‌باشد .امپراطوری‌عثمانی مانند سپری‌برای دین اسلام بود که آنرا در مقابل تهاجمات اجنبی حفظ کرد و عا مل‌مهم قدرت و عظمت تمدن اسلامي بود اما این سپر عالم اسلام درعین حال مانند سدی د رمقا بل نفوذ بیرونی کار کرد وجهان‌اسلام راسدت‌های‌متمادی از انکشافات وتحولات عظیم اروپائی‌بی‌خبرو بیگانه نگه‌داشت. ویکی ازعوامل عمدهٔ این‌ایجاد موانع‌در راه نفوذتحولات وانکشافات جدید یور وپ درعالم‌اسلام این بود که‌دستگاه دولتی واهل قدرت امپرا طوری عثمانی افکار جدید و فلسفهٔ های ا جتما عی را بزر گترین خطری برای‌اقتدار سیاسي مطلق‌ونظام‌دو لت استبدادی خود مي پنداشتند.در

نتیجه وقتی دولت عثمانی رو به ضعف نهاد قدرت تخنیکی و نظامی جهان غرب مانند صاعقهٔ به سر کشور های اسلامی فرو ریخت که از سرگیجی آن صدمهٔ ناگهانی عالم اسلام هنوز هم کاملا به هوش نیامده است .

انحطاط دولت عثمانی در قرن هفدهم میلادی بکلی مشهود بود . سلطان مرکز همه قدرت بود . اما از یکطرف دستگاه ناقص و روبه انحطاط اداری دولت از مؤثریت در پیشبرد امور می کاست و از طرف دیگر از ختم قرن شانزده ببعد سلاطینی که زمام امور را بدست گرفتند اکثرا اشخاص بی کفایت و ضعیف بودند . اردوی عثمانی نیز به تدریج نظم و دسپلین خود را ازدست داد .

و هم درین زمان امپراطوریت دچاریک بحران عمیق اقتصادی بود . و علت اساسی بحران که ضعف اداری امپراطوریت آنرا بیشتر شدت بخشید — توسعهٔ نفوذ اروپا به جوانب شرق و غرب بود . استقرار مراکز تجارتی اروپا درهندوستان روابط امپراطوریت عثمانی را باجهان بیرونی برهم زد . کشف امریکا و جریان سیل آسای طلا به کشورهای مدیترانه بیشتر تاثیر عمیق در اوضاع اقتصادی امپراطوریت وارد نمود .

درداخل دو حادثه دیگر به وخامت بحران داخلی افزود :
یکی این بود که قدرتهای محلی از ضعف دولت مرکزی استفاده کرده بیش از پیش کسب استقلال نمودند و دیگری جریان وهابیسم بود که موجودیت دولت عثمانی را مورد شک و تردید قرار داد .

اما مهمترین خطریکه موجودیت امپراطوریت عثمانی را تهدید میکرد در داخل قلمرو آن نه بود بلکه بیرون از سرحدات آن قدعلم کرد . این خطر انقلاب علمی و تخنیکی اروپا و قدرت روزافزون نظامی و اقتصادی آن بود . چه در اواخر قرون وسطی و بعد از آن تغیرات اجتماعی و اقتصادی بنیادی در اروپا رخ داد که در حوزهٔ تمدن اسلام به وقوع نه پیوست . در بعضی از کشور های عمده اروپای غربی نظام فیودالی قرون وسطی متکی به کلیسا روبه ضعف نهاد و یک طبقه جدید اجتماعی تجارت و صنعت پیشه قوت گرفت . این طبقه بورژوازی برای کسب قدرت سیاسی و تسلط اجتماعی بر کلیسا و دین عیسوی اتکا نه کرد بلکه به فلسفه ، سیانس و تخنیک رجوع نموده با جدایی فلسفه از دین اساسات جهان بینی نوی ریخته شد که در چوکات آن دولت از دین جدا شده توانست و فلسفه های سیاسی نوی به وجود آمد . علوم از ساحه اقتدار کلیسا بیرون رفته و افق نا محدودی به روی انکشاف و توسعه آن باز شد . خلاصه در اروپا بعد از رنسانس جهان بینی جدیدی به تدریج جای جهان بینی کهنه را گرفت .

درین مورد نکته دیگرسوء تفاهم نزد ما این است که بعضی از متفکرین عالم اسلام اروپای بعداز رنسانس را همان اروپای عیسوی فیودالی قرون وسطی تصور کرده ومی پندارند که هنوز هم جهان اسلام تنها با دین عیسوی و بر ومی پا شد.

دولت عثمانی یعنی همان قدرتیکه درقرن شانزدهم حتی چندی بعداز آن می توانست اروپا را تحت تسلط خویش قرار دهد و شهر ویانا را تهدید نماید و با قدرتهای اروپایی مسا ویانه بجنگد نتوانست اختراعات واکتشافات جدید را در هنر نظامی بکار برد. در نتیجه بعد از نیمه قرن هژدهم دولت عثمانی دیگر با قدرتهای اروپائی توان مقابله رانداشت. اختراعات و کشفیات علمی وتخنیکی اروپا در جهان اسلام انعکاسی نه کرد. مثلا در ادبیات عثمانی این دوره هیچ اشاره ای به کو پرنیك نمی یابیم. اردو وقوهٔ بحری اکتشافات تخنیکی جدید هیچ استفاده ای نه کردند. درنتیجه در نیمه قرن هژدهم انحطاط امپراطوریت اسلامی بکلی روشن وواضح بود.

نخستین نویسندگان دورهٔ انحطاط از سلطان وقت دعوت کردند که عظمت و بزرگی گذشته رااحیاء کند. اما متوجه بودند که بااحیای تاسیسات زمان گذشته مساله حل نخواهدشدو امپراطوریت به چیز دیگری محتاج است. واین احتیاج عبارت بود از تقویهٔ قوه دفاعی نظامی. راه مقابله با یوروپ را تنها در آموختن تخنیك های جدید نظامی جستجو کردند. هر انچیزیکه درین دوره از السنه اروپائی در ریاضیات، جغرافیه، تاریخ و دریا شناسی ترجمه شد فقط در هدف بهبودی وضع اردوو حالت نظامی امپراطوریت بود. مکاتب، تعلیمات عسکری برای تدریس تخنیك های اروپائی افتتاح شد.

بعد از تماس نظامی یك نوع تماس سیاسی بایوروپ توسط مترجمین وبعداتوسط بعضی سفرا صورت گرفت. این نسل دیپلوماتها نیز حل مسأله را بیشتر در رفورمهای نظامی دیدند و فکر کردند که امپراطوریت باید شکل دولت جدید متمرکز را اختیار کند و برای انجام این کار چند شرط ذیل را لازم دیدند: (۱) ایجاد یك اردوی نو (۲) استعمال این اردو در راه برقراری دوبارهٔ اقتدار مرکزی برتمام ولایات نیمه مستقل. (۳) تطبیق یك سیستم جدیدقوانین وادارهٔ متکی براصل مساوات.

در اوائل قرن نزدهم یك جریان فکری جدیدی در اجتماع امپراطوریت عثمانی براه افتاد که تاثیرات بعدی طولانی داشت وآن تاثیرات امروز باشدت بیشتر جریان دارد. وآن عبارت بوداز مذکورهٔ اصلاحات در هدف «غربی شدن» اجتماع. درین دوره که بنام «تنظیمات» یادشده مدارس جدید عسکری طبی وامور اداري تاسیس گردید، هیات های عرفانی به یوروپ فرستاده شدند. یك

روز نامه رسمی به وجود آمد. لباس اروپائی معمول شد، وغیره . . .

فقط بعد از نیمهٔ قرن نزدهم در حوالی ۱۸۶۰ بعضی نویسندگان ومتفکرین اسلام بعضی مسائل اساسی جهان خود را مخصوصا مساله عمومی تیوری سیاسی را درمیان گذاشتند وچنین سوالاتی طرح کردند:

اجتماع خوب کدامست؟ معیاری که را هنمای ریفورم و اصلاحات باشد چه خواهد بود؟ آیا این معیار را از اساسات قوانین اسلامی استخراج شده میتواند ویا اینکه مجبوریم به تعلیمات ونظریات اروپای جدید رجوع کنیم، آیا از انگاه عمل ونظر تناقضی میان این هردو وجود ندارد؟

نسل اول این جریان در فضای نسبتاً آرامی می زیستند. از یکطرف مجادله بین اسلام وعیسویت آرام شده بود و ازطرف دیگر یوروپ هنوز به حیث خطر سیاسی واجتماعی عصر استعمار جلوه نه کرده بود. از ین روستفکرین این دوره بیشتر فریفته جوانب مثبت علوم وفنون واصول دیموکراسی لیبرال اروپای آن عصر شدند. وپرو بلم هایی طرح کردند که بعدها فکر عالم اسلام را بخود مشغول نگه داشت وجزتفکر مسلمین شد. مثلاً گفتند که در داخل امت محمدی(ص) جمعیت های ملی وجود دارند. هدف دولت رفاه مردم درین جهان وآن جهان است ورفاه مردم درایجاد تمدن است که هدف نهائی دولت میباشد. اروپای آن عصر مخصوصا فرانسه را به حیث معیار تمدن پذیرفتند و بالاخره رمز قدرت وعظمت اروپا را درپیشرفت علوم عقلی دیدند.

در طرح این مسائل فقط یک عدهٔ محدودی میتوانستند درک کنند که مشکلات و تناقضاتی درین نکات وجود دارد که ایجاب غور وتعمق بیشتری را میکند. بطور مثال اصل وحی الهی را با ادعای عقل انسانی چطور میتوان آشتی کرد؟ آیا شریعت را که متکی به علم الهی است با حقوق جدید که استوار به اساسات غیر علم الهی است و یا وفاداری به وحدت دینی را با اتحاد ملی چطور میتوان آمیخت (۱)

* * *

این مرحلهٔ ثانی برخورد شرق اسلامی رو به انحطاط و غرب رو به ارتقا را نیز میتوان به دو بخش تقسیم کرد: ویکی را میتوان مرحلهٔ فریفته‌گی وبخش دیگری را مرحلهٔ مقاومت ومبارزه نامید.

راستی هم دردورهٔ آغاز این مرحلهٔ ثانی نویسندگان ومتفکرین عالم اسلام فریفتهٔ ایدآل عدالت و مساوات مغرب زمین شدند و آنجا را مهد تمدن و علوم عقلی دانستند وپنداشتند که دنیای غرب یگانه

---

(۱) برای معلومات بیشتر تاریخی این جریانات فکری رجوع شود به اثر قبل الذکر البرت حورانی.

خوب است و اگر جوامع اسلامی بهشاگردی آن به پردازند وعلوم وفنون آنرا فرا گیرند اصول فلسفهٔ اجتماعی وسیاسی آنرا درجوامع خویش جامهٔ عمل بپوشانند درین صورت هم جهان اسلام از افتادگی وانحطاط نجات خواهد یافت وهم قدرتهای لیبرال ومنور غربی از کشورهای اسلامی حمایه خواهند کرد وشر قدرتهای منفی را خود ایشان از مردم مسلمان دفع خواهند نمود .

اما طی سالهای ۱۸۷۰ – ۱۸۸۲ غرب چهرهٔ جدید خود را نشان داد. جهان اسلام درین مرحله به کلی پی برد که ممالک اروپائی درهر فرصتی که آرزو داشته باشند واراده کنند میتوانند درقلب کشور های شرقی فرو روند وآنرا تحت فرمان خویش قرار دهند. اشغال تونس توسط فرانسه در سال ۱۸۸۱ و اشغال مصر توسط انگلستان در سال ۱۸۸۲ برای جهان اسلام درس بزرگ تاریخی بود. در اثر این حوادث جریان فکری نیز در عالم اسلام دگرگون شد . ونکتهٔ مهمی که بیشتر از همه جلب توجه کرد این بود که تسلط اروپا بزرگترین خطر یست که امت اسلامی را تهدید میکند . مسأله قدیم احساس انحطاط تمدن اسلامی به حال خود باقی بود ویر ویلم جدیدیکه بران افزوده شد این بود که چطور در برابر قدرت بی سابقهٔ جهان غرب مقاومت کرد، چطور زنده باقی ماند. مسالهٔ برخورد شرق و غرب از مرحلهٔ پذیرفته گی وتماس فکری ونظری گذشته و به پروبلم حیاتی مرگ وزندگی مبدل شد وثابت گشت که عامل اساسی این خطر مرگ ازبیرون تمدن اسلامی متوجه است نه ازداخل آن.

بطور عموم موقف فکری مسلمین درین مراحل برخورد شرق وغرب داستان مشهور مولینا جلال الدین بلخی را بخاطر می آورد که گوید. چند تنی درتاریکی بافیلی رو بروشدند و هریک یکی از اعضای انرا لمس کرده براساس مشاهده محدود خویش فیل را به انواع مختلف تعریف نمودند . جهان غرب ما مونت دیویکری بود که مسلمانان درتاریکی های تاریخ به یکی ازپهلو های ان بر خوردند وهمان پهلوی را که درك کرده بودند همهٔ واقعیت پنداشتند . یکی گفت : جهان غرب یعنی دین عیسوی که باقدرتهای نظامی کشور های اروپائی نیرومندتر شده است. دیگر گفت: مغرب یعنی پرورش گاه سیانس و علوم تجربی. دیگری گفت: مغرب زمین یعنی مهد انکشاف اشکال نوفر هنگ وادبیات مانند رو ز نامه، رومان درامه وتاریخ نویسی. دیگری گفت. مغرب یعنی سرزمین دیموکراسی اجتماع سیاسی خوب قلمرو عدالت ومساوات وحقوق بشری ودولت های مسئول در پیشگاه مردم . دیگری گفت . مغرب یعنی فساد اخلاقی، جای عیش وخوش گذرانی، جهان مادیت پرستی، فاقد حس بشري و بالاخره آن دیگری گفت، مغرب یعنی قدرت خودخواه وخود پرست فرمانروائی و باداری قدرت استعمار و استثمار .

* * *

چهره سید جمال الدین افغانی درهمین متن تاریخ ظهور میکند که دران دنیای غرب چنگالهای تسلط

استعماری را بیرون کشیده بود وانقلاب صنعتی و انکشاف اقتصادی کشورهای بزرگ اروپائی را بسوی تسلط سیاسی و نظامی ممالک شرقی سوق داده بود. سید از یکطرف برحالت انحطاطی جوامع اسلامی آگاهی کامل داشت و از طرف دیگر خطر فشار قدرتهای اروپایی را برای تسلط برقلمرهای اسلامی بشدت احساس میکرد. وی در یافت که عالم اسلام در برابر مسأله عاجل مرگ و زندگی قرارگرفته است وراه حل عاجل آنرا در مبارزه عملی در میدان سیاست دید. ازیکسو خصوصیات کرکتری سید که اساسا شخص بیرون گرا Extravert وطبیعةً متمایل به عمل و فعالیت درجهان بیرونی بود وازسوی دیگرضرورت عاجل انوقت بر ای اقدامات عملی بر ضدنیروهای استعماری غرب به سید فرصت اندیشه های طولانی رانه داد تا به طرح نظری منظم مسائل به پردازد.

در رسالهٔ مشهور «نیچیریه» وقتی سید د رمور دمسائل علوم عقلی و تجربی ان عصراستدلال میکند یکساختمان ذهنی و سبک استدالی کلامی را منعکس میسازد که متعلق به علمای اسلام قرون گذشته بود باوجود چنین ساختمان ذهنی جدلی نظری سید وقتی باد نیای قرن نزدهم اروپا نی اشنا میشود بانبوغی که داشت مسائل عمده انرا بصورت موددرن درك می نماید مثلا ضمن تعلیمات غیر رسمی به شاگردان مصری خویش بعد از سال ۱۸۷۱ برین نکات عمده تاکید میکرد

که بزرگترین خطر یکه جهان اسلام راتهدید می نماید مداخله قدرتهای اروپائی سیا شد وراه موثر مقاومت در برابراین خطر در سه چیز است: ضرورت به وحدت ملی، ضرورت به یك وحدت درچوکات بزرگتر وحدت ملل اسلامی وبالاخره ضرورت به قوانین اساسی که قدرت فرمانروایان خود مختار وقت را تحدید نماید. مفکوره دومی یعنی اتحاد عالم اسلام یا پان اسلامیسم یکی از اهداف مهم مبارزات ومجادلات سید بود. اما وقتی به جوانب دیگرمبارزات او مخصوصاً به فعالیت های وی در هندوستان نظر افگنیم می بینیم که وی درآنجا وحدت ملی بین هند ومسلمان را تبلیغ میکرد وملیت را مافوق اختلافات ادیان ومذاهب قرار میداد. ازین نوع پیش آمد چنین برمی آید که پان اسلامیسم باید یگانه هدف ستراتیژیکی سید نه بوده باشد بلکه آنرا یکی از وسائل موثری می پنداشت ومی خواست توسط آن کشورهاي اسلامی را ابیدار کند ونیروی مقاومت ایشانرا درمقابل تسلط غربی تقویت بخشد. اماوي ناسازگاری و مشکلات آشتی مفکوره پان اسلامیسم را بادیگر نکات پروگرام خویش درنظر گرفت. چه اگر این مفکوره اتحاد عالم اسلام تلاشی در راه برگشت به گذشته می باشد، دومفکوره دیگر پروگرام وی یعنی تثبیت هویت های ملی وتشکیلات سیاسی مفکوره های عصر جدید بود که سید عمري در راه آن بمبارزه پرداخت. علاوه برین تحت تاثیر افکار اروپاي

قرن نزده هم مخصوصاً فرانسه آن عصر سید با آثار گیزو Guizot (۱) آشنا شد و مفهوم «تمدن» محتویات جدید آن عصر برداشت. وبار نخست اسلام را تنها به حیث دین در نظر نگرفته بلکه به حیث تمدن اسلامی در میان گذاشت . سید را محتوای جدید مفهوم «تمدن» یعنی مفهوم «ترقی» بخود جلب کرد . گیزو «ترقی» را در دو سمت میدید: (۱) انکشاف اجتماعی در راه رفاه روزافزون عموم مردم . (۲) انکشاف فردی از نگاه استعداد های فکری، ذهنی، اخلاقی . به نظر گیزو هر دو نوع انکشاف در قدرت انسانی قرار دارد . و میگفت که انسان خودش میتواند توسط فکر احساس ونیرو های ذهنی واخلاقی خویش برجهان حکمرانی کند وعامل این فرمانروایی را بر امور فردی واجتماعی عقل واراده انسانی میدانست . این مفکوره قرن نزده فرانسه را وقتی سید در ساحه تمدن اسلام می کشاند گوید که تمدن اسلامی واجد همین خصوصیات بود . چه در عصر اعتلای این تمدن همه عوامل ضروری انکشاف وجود داشت یعنی انکشاف اجتماعی وفردی عقیده به تعقل. اما درزمانه های بعد ی جامعه اسلامی این خصوصیات را از دست داد . وی عقیده داشت که با آموختن علوم عقلی جدید اروپا واستقرار دوباره وحدت اسلامی تمدن اسلام خواهد توانست عظمت وبزرگی اعصار گذشته را باز یابد . ولی سید باز هم مانند متفکرین گذشته علل انحطاط عالم اسلام را در عوامل سیاسی ونظامی دید . ازین جهت به مسائل سیاسی بیشتر توجه کرد .

چون تفکرات وی متوجه جهان سیاست شد، سلاطین وزمامداران مستبد کشورهای اسلامی آنوقت را مانع بزرگ در راه تطبیق عقاید خویش یافت ودر مقابل آنها به مبارزه پرداخت. مجادله با زمامداران بدوجستجوی زمامدار خوب همه سرگذشت پراشوب حیات سید را تشکیل میدهد. وی مانند افلاطون زمامدار خوبی را جستجو میکرد که نظریات اورا جامه عمل بپوشاند . اما باین اختلاف بزرگ که افلاطون طرح منظم و فکری نظام سیاسی جمهوریت خود را زیر بغل داشت و سید کدام طرح فکری منظم و منسجم مبارزات خود را نزد خود نداشت. وی مانند فارابی اتحاد بین فیلسوف و زمامدار را در نظر داشت و در طول عمر در جستجوی این مدینه فاضله با شکست ها مواجه شد. سؤ تفاهم بین سید و زمامدار همیشه ازینجا برمی خاست که زمامدار می خواست از نفوذ روحانی او برای تقویه اقتدار سیاسی خویش استفاده کند در صورتیکه سیدمیخواست زمامدار رادر راه وحدت ملل اسلامی برای مبارزه در مقابل تسلط غرب استخدام نماید .

طی مبارزات شب و روز و فعالیت های عملی عاجل خویش سید باوجود اینکه متوجه جهان سیاست بود فرصت نیافت به دو نکته اساسی ذیل توجه کند ؛

(۱)ـ توجه به فلسفه های سیاسی آن عصر اروپا وطرح مسأله اساسات قدرت سیاسی وجستجوی ریشه های استبداد و مطلق العنانی زمامداران در عمق جهان بینی مشرق زمین.

(۲)ـ توجه به این نکته که زمامداران کشور های اسلامی و قدرتهای استعماری آنزمان برای استقرار و استحکام تسلط خویش بر جوامع شرقی وجه مشترکی داشتند و بیک عنصر مهم اتکاء میکردند واین عنصر عبارت بود از جهل و نادانی مردم عوام و فقر مادی و معنوی ایشان.

گرچه سید اساسات فلسفهٔ سیاسی را از نو طرح نه کرد. و در تلاشهای خود از جنبش های مردم و نقش آن در حوادث تاریخ دنیای غرب مخصوصاً در انقلابهای اجتماعی و سیاسی آن الهامی برای جهان اسلام نگرفت. ولی بااین هم در اثر مبارزه های پی گیری بازمامداران مستبد شرقی جریانات مشروطه طلبی ووطن خواهی بصورت غیر مستقیم در کشور های اسلامی تقویت یافت و مخصوصاً در ممالک عربی اساسات جریان ریفورمیسم و تجدد دریخته شد.

بصورت عموم میتوان گفت که: چه در تحولات بی سابقهٔ خود جهان غرب وچه در بر خورد آن تمدن باشرق اسلامی مهمترین نکته عبارت است از برخورد دین و فلسفه. تصادم دین و فلسفه حادثه ایست که از آغاز دورهٔ رنسانس نقش قاطعی در انقلاب جهان بینی غربی داشت. و همین تصادم است که در ساحهٔ تلاقی شرق و غرب در عصر سید عمده ترین مساله بود وامروز به همان اهمیت خود باقی است. سید این مسألهٔ عمده را در جوابی که در رد رنان » (Renan)فیلسوف فرانسوی در پاریس نشر کرد به وضاحت وروشنی قابل وصفی طرح میکند. در یک بخش از متن فرانسوی این مقاله سید چنین گوید:

„ادیان به هر نامی که نامیده شوند همهٔ آنها با یکدیگر شباهت دارند. بین این ادیان و فلسفه هیچ نوع تفاهمی، هیچ نوع امکانات آشتی موجود نیست. دین انسان را وامیدارد تا ایمان وعقیدهٔ را به پذیرد.

در صورتیکه فلسفه او را ازین عقیده و ایمان یابکلی یاتا حدی آزاد میسازد...

هر فرصتیکه دین غلبه کند فلسفه را ازبین میبرد. و معکوس قضیه هنگامی رخ میدهد که فلسفه قدرت مطلق را در دست گیرد. تاوقتیکه انسان وجود داشته باشد مجادله بین عقیده وتفکر آزاد بین دین وفلسفه خاتمه نخواهد پذیرفت، امامی ترسم که درین مجادلهٔ شدید پیروزی به جانب تفکر آزاد نخواهد بود. چه عوام تعقل رادوست ندارند وهم تعلیمات آنرا فقط عدهٔ محدودی ازخواص درمی یابند ونیز ازسببیکه علم گرچه خیلی زیبا باشد بازهم به ارضای کامل انسان نمی پردازد. چه انسان تشنه ایدآل است و خوش دارد درقلمرو هاي اسرارآمیز ودور دستی تهداب گذاری کند که

فلاسفه و علما از درك آن وتجسس د رآن عاجزند .» (۱)

متن فوق نكات مثبت و منفي در بر دارد كه هردو جهت مهم دلچسپ و با ارزش ميباشد .
نخستين نكتهٔ مثبتي كه نكتهٔ آغاز متن است اين است كه مهمترين مساله برخورد شرق وغرب در آن عصر و مساله عمدهٔ عصر امروز را باچنان وضاحت وجرأت اخلاقي طرح ميكند. چه ما امروزها همين مسالهٔ روبرو ميباشيم ودر طرح مسائل عمدهٔ خويش به چنين وضاحت روشن بيني وجرات اخلاقي محتاجيم .

نكته مهم دوم دراشارهٔ اخير متن است به موجوديت تمايل ديني و عقيده وي انسا ن باين تضاوت خويش سيد برضد جريانات فكري عقل گرائي وسيانس گرائي سطحي قرن نزدهم قرارميگيرد. ومساله اي را طرح ميكند كه در قرن بيستم معني ومفهوم تازه يافته است .چه قرن بستم آنرو حمهٔ سادهٔ عقل گراو سيانس گراي سطحي رامحكوم كرده است وآنرافاقد عمق وارزش علمي ميداند و علوم انساني امروز موجوديت چنين تمايل را بحيث يك پديده تأييد ميكند. روانشناسي اعماق در ريشه هاي عاطفي وتحت الشعوري آن وبشرشناسي درمعاني فرهنگي اجتماعي وانساني آن معروف تحقيق اند .

اما متن فوق د ونكتهٔ قابل بحث نيز دارد .

اول اينكه : وقتي سيد با اطمينان كامل از عقب نيشني تفكر آزاد حرف ميزند، حكم وي درين مورد متكي به نوع قضاوتي است كه متعلق به ساختمان ذهني اعصار گذشته ميباشد . چه متفكرين قرون گذشته ما جامعه رابه دو طبقه تقسيم ميكردند :(۱) طبقه خواص و(۲) طبقهٔ عوام . متكي براصل ثبات گرائي (Fixism) اين تقسيم را غيرقابل تفسير مي پنداشتند. اگراين فرضيهٔ دو طبقهٔ ثابت خواص وعوام رابه پذيريم بدون شك قضاوت سيد درباره شكست تفكر آزاددرمقابل عقيده صحت خواهدداشت .واگربه اساس فرضيهٔ اول اين مقالت مفهوم تحول وانكشاف را در مورد فرد و اجتماع به پذيريم وتعميم عصري تعليم وتربيه رادرنظر گيريم، در ين صو رت مفاهيم ثابت خواص و عوام ارزش قاطع خود را ازدست ميدهد ومساله مجادله عقيده وتفكر آزاد به نوع ديگري طرح ميشود.

دوم اينكه: نارسايي علما وفلا سفه در موردفهم وشرح تمايلا ت ميتافزيكي انسان نيزقابل غور است. چه اگرعلم وفلسفه را به معني افلا طوني وار سطوي وبه پيروي ازآنها به معني حكماي اسلامي قديم درنظرگيريم. دو ين صورت باز هم شك وترد يدي در مورد حكم سيدباقي نمي ماند

(1) Sayed Jamalluddin Al—Afghani
Al—Radd. Joural des Deb ats. 18 Mai. 1883. Paris
cf. A. Hourani P. 122.

وا ما اگر انقلاب فلسفه وعلوم جدید واکتشافات آنرا در نظر گیریم وعملا مشاهده کنیم که علوم چه تحقیقاتی انجام سید هند وچه نتا یجی بد ست می آورند در ین صورت در خواهیم یافت که راه انکشاف فلسفه و علوم هنوز بسوی لایتناهی باز است .

خلاصه میتوان گفت که نبوغ حضرت سید جمال‌الدین افغانی باوجود ساختمان ذهنی بسبك قد ما توانست مودرن تر ین ومهم تر ین پر و بلم های عصر خود وادرساحه بر خورد شرق وغرب منعکس سازد ودر راه حل آن عمری به تلاش و مبارزه پر دازد. وا سا سات مبارزات امر وزی را پی ریزی کند.وی‌دریافت که بز رگتر ین‌پدیده تار یخ جها ن موجو د یت تمد ن غر بی است و بر خورد به‌آن اجتناب ناپذیر است. اما در ین برخورد چه‌راهی را میتوان در پیش‌گرفت که به کمك آن ما شر قیان هم شرایط حیا تی فردی وا جتما عی خود را بهبود بخشیم‌وهم هویت انسانی‌خودرا ومعنی‌حیات فردی واجتماعی خودرا از دست نه دهیم. واین راه که یکی از اهداف اساسی‌مبارزات سید بود. وا مروز هم صحیح تر ین راها جلوه میکند. هما نا تثبیت هو یت ملی میبا شد و برای اینکه هم هو یت ملی تثبیت شو د وهم در راه انکشاف‌تمد ن مغرب تر ار گیر یم یکی ازشرایط ابتدائی وا سا سی آن بفکر سید انتقال علوم وفنون درالسنه ملی است. واین و ظیفه مهم عصری هنوز در پیش روی ماست. بعضی کشورهای اسلامی در ین‌راه تا حدی‌قدمهای مهمی بر داشته‌اند

* * *

بعد از سید جر یان فکری آن شخصیت بزرگ را محمد عبده و پیروا نش به پیش بر د ند. اما عبده درنکته مهمی با سید اختلاف‌نظری داشت که برای بحث ماارز ش دارد وا شاراتی نیزبه‌این نکته کرد یم. عبده‌راعقیده‌بر ین بود که برای برخورد صحیح وموفقانه‌با تمدن غرب تنها مبارزات سیا سی وتلا شها ی عملی کافی نیست.بلکه مهمتراز همه طرح نظری وتثبیت ا سا سات فکری‌این برخوردا ست. وپروگرام اصلا حی ورفورمی خود رابه چهارنکته ذیل‌استوارکرد: (۱) تصفیه دین اسلام‌ازتاثیرات وعادات‌خرافه.(۲)دفاع از اسلام در مقابل نفوذاروپا ی‌وحمله های‌عیسو یان(۳) رفورم تعلیما ت عالی (۴) طرح دو باره دوکتر ین اسلام در رو شنی افکار جد ید.

این پرو گرام در جر یان رفو ر میسم مصر مخصو صا در سا حه تعلیمات تا ثیرات مهمی‌وارد نمود. اما پروگرام طرح دو باره ا سا سی دوکتر ین اجتماعی و سیا سی اسلام در رو شنی افکارعصر امروزپرو گرامی‌است که‌باوجو د تلاشها و ادعای‌شخصیت‌مشهوری چون علامه اقبال لا هو ر ی‌هنوز عملی‌نشده‌است .

علامه اقبال شخصیتی بود که ادعای انرا داشت و توقع میرفت که بتواند اصول و پرنسیپ های دوکترین اسلامی را درپرتو افکار جهان معاصر بار نخست طرح کند. چه وی با دنیای غربی بهتر از سید آشنا شده بود و درانجا تحصیلات فلسفی انجام داده بود هم تمدن اسلامی را ازنزدیک میشناخت اما باوجود این شرایط مساعد وی در دام چنان تناقضات فکری گرفتار آمد که افکار لطیف بشردوستی را با نظریه بی رحمانه اراده قدرت انسانی برترین نیچه Nietzcshe درآمیخت صوفیان را بد گفت اما راه حلی که گمان کرد برای تجدید تفکر اسلامی یافته است همان راه متصوفین بود که صوفیان بزرگ اسلام قبل ازوی و بهتر ازوی بیان کرده بودند. طوریکه گب گوید :

«وی اخلاق صوفیان را نه پسندید اما جهان بینی صوفیانه را راه حل برای پروبلم های امروز جهان اسلام دانست»(۱) وازطرف دیگر علامه اقبال از اسلامی حرف میزند که ساخت تفکر و تحلیل شاعرانه خود اوست و تطابقی بادین اسلام واقعی و تاریخی ندارد .

بدین ترتیب سالها بعد از سید علامه اقبال باوجود آشنائی بهتر باجهان غرب و عالم اسلام وقتی

۱— از دین اسلام تعبیر عندی پیش میکند .

۲—طرح مسالهٔ فکری جهان اسلام را درچوکات جهان بینی متصوفین قرار میدهد، و

۳ - مفکوره ملیت و تثبیت هویت ملی را به معنی واقعی و عصری آن در نظر نمیگیرد،

ازین جهت به مقایسه فکر و موقف سید یک قدم عقب میگذارد و میرود. و این مساله طرح دوباره اصول و پرنسیپ های دوکترین اسلامی در پرتو افکار جهان امروز که محور مبارزات سید بود و محمد عبده آنرا درمیان گذاشت و علامه اقبال انرا حل نکرد بلکه مغشوشتر ساخت. امروز به همان شدت وحتی بشکل حادتری میباشد و محتاج تفکر و تعمق است.

• • •

پیشنهادی در بارهٔ :
نخستین کانگرس غرب شناسی توسط دانشمندان شرقی

باگمان من بهترین تجلیل شخصیت سید جمال الدین افغانی درین نخواهد بود که بگوییم در کدام سرزمین به دنیا آمد یا نیامد چه این سوال و هرنوع جوابیکه به آن داده شود هیچ تاثیری در حل سوال اساسی که سید عملا طرح کرده است وارد نخواهد کرد . تصور میکنم که بهترین تجلیل آن شخصیت درین خواهد بود که همان معضله ایرا که وی درک کردو عمری در راه حل آن تلاش نمود و زحمات و مشقات بسیاری را متحمل شده و هنوز به شکل پیچیده تری بجای خود باقی است دوباره طرح کنیم و در راه حل آن اندکی بخود زحمت تلاش ذهنی دهیم .

(1) H.A.R. Gibb, Modern Trends in Islam Libraire du Liban Beirut 1968.

آن سوال چنین است: ما شرقیان بطور عموم و عالم اسلام بصورت خاص امروز راجع به غرب چه فکر میکنیم ؟

سوال ساده ای نیست شرح وتوضیح زیادی میخواهد . وگفتار قبلی ما مقدمه ای برین شرح وتوضیح بود. ما درین مختصر میکوشیم به بعضی از عناصر تشکیل دهنده این معضله مهم اشاره های کوتاه بنمائیم .

• • •

برخورد ما با دنیا ی غرب امروز در امتداد موقف سیدجمال الدین افغانی قرار دارد . لهذا یکی ازعناصر مهم طرح روشن معضلهٔ امروزی ما این است که افکار سید وتاثیرات آن در کشورهای اسلامی به دقت تحلیل شود . (طور مثال درمصر افکار شیخ محمدعبده و پیروان او در ایران تا ثیر افکا روی درجنبش مشروطه خواهی . درافغانستان جریان فکری که با محمود طرزی وبعداً محی الدین انیس وبعضی نویسندگان که هنوز در قید حیات اند از نزد یك مطالعه شوند) .

اما باید درنظر داشت واین اساسی ترین نکته پروبلم گذاری امروزی است که نه جهان شرق ونه عالم اسلام امروز همان واقعیت عصر سید است ونه دنیای غرب دنیای قرن نزدهم میباشد . لهذا پروبلم امروزی مانیز به همان شکل به همان سادگی نیست بلکه پیچیده ترشده است.

• • •

نخست درمورد غرب .

میتوان گفت که بعد از انفجار بم اتومی برشهر هیروشیما و ا نقلاب عظیم صنعتی و تخنیکی که درجریان است. درآن سرزمین یك دوره جدید تاریخی آغاز یافته است که دوره های قبلی مخصوصاً قرن نزدهم درآن مانند یك دوره قبل از تاریخ جلوه میکند .

قبلا اشاره شد که اصلاح طلبان و رفورمیست های مسلمان ساده دل قرن نزده تصور میکردند که اگر کشورهای شرقی ارزشهای تمدن غربی را درحیات ملی واجتماعی خویش بپذیرند در آنصورت این کشور درقطار ممالك پیشرفته جهان غرب محسوب شده وقدرت های لیبر ال و عدالت پرور غربی از ایشان پشتیبانی خواهد کرد. امروز عصرچنین خوابها و خیالها سپری شده است . دوجنگ خونین جهانی خطر دایمی اسلحه ذروی اعتماد واطمینان را که جهان غرب بخود داشت وسایر جوامع بشری به تمدن وا رزش های غربی داشت برهم زده است . هم جهان غرب در مورد ارزشهای کلتوری ومعنوی خود دچار شك وتردید شده است وهم سایر جهانیان این اعتماد را درمورد ارزشهای تمدن غربی ازدست داده اند .واین سوال به وجود آمده است که : یك تمدنیکه توسط ارزشهای معنوی وفرهنگی

خویش از تباهی تمدن خود نتواند دفاع کند، باملل بیرون ازحوزه خویش چه مساعدتی کرده خواهد توانست ؟ وسوال دیگراین است که: این تمدنیکه بزرگترین امکانات تعبیر را در تاریخ بشر در دست خودداردد . هم وحشتناکترین وسایل تخریب را نیز ایجاد میکند ، باید درهر پر نسیپ ارزشها وجهان بینی آن عیب اساسی موجود باشد .باید کرم مهلکی در بطن این میوه رنگین وشیرین نهفته باشد. این کرم راباید شناخت !

واقعیت شرق وغرب بشکل قرن نزدهم نیز معنی خود را از دست داده است . تمدن جهان غرب خودش حالا به دسته های شرق وغرب تقسیم شده است که با ایدیولوژیهای متضاد نظام های اقتصادی واجتماعی وسبك حیات مختلف در حال بر خور دمی باشند . وصحنه این بر خورد دیگر اروپای کوچك نیست بلکه تمام زمین است که در ان بر خورد شرق اسلامی وغرب عیسوی یك مساله کهنه کوچك وبی معنی جلوه میکند .

ولی بااین هم جنبه دیگر واقعیت غرب این است که این همه اختلافات وتضاد های ایدیولوژیکی بین آن دوبلاك همه آن را می توان سر بنای فکری وشعوری دانست چیز یکه آن دورا باهم نزدیك میسارد ، طرز حیات، طرز فکر ایشانرا تعین میکند و باعث ثروت، قدرت و نیروی جهانی آنهاست .یك نوع زیر بنای اقتصادی واحد وشبیه است و آن عبارت است از صنعت متکی به پیشرفته ترین سیانس وتکنولوژی .

در برابر واقعیت متنا قض غربی موقعیت جهان خود را چطور میتوان درك کرد؟ اگرموقف وابستگی بدون چون و چرا به آن شرق و آن غرب و پیروی کورکورا نه از ایشا نرا به یك سو گذاریم، فقط دو راه باقی می ماند :

یا اینکه: تضاد کهنه شرق وغرب را فراموش کرد ، بلاکهای شرق وغرب امروزی را به حیث واقعیت پذ یرفته وجوامعیکه نه به آن پیوسته اندو نه به این به نام جهان سوم بنا میم و جهان سوم به اساس همین معیار در داخل جوامع خودراست خود را از چپ خود تمیز و تشخیص نماید .

یا اینکه : اگرزیر بنای اقتصا دی صنعتی متکی برسانیس وتکنولوژی را که عامل اسا سی ثروت ونیرومندی کشور های بزرگ غربی است معیار قرار دهیم در ین صورت آن شرق وآن غرب را میتوان یك و اقعیت واحد دانسته وتضاد کهنه شرق وغرب دو باره معنی نوی می یابد .

ولی در هردو صورت نتیجه یکی است .چه بصورت تضاد شرق و غرب کهنه و یا بصورت واقعیت امروزی جهان سوم ما مجبو ر یم باغرب زمین بطور کلی و یا با دوجهت متضاد ان جداگانه ازلحاظ فکر ونظر جداً رو برو شویم .از لحاظ فکری ونظری از جهتی گفتیم که برخورد اقتصادی

و اجتماعی ما از دیر بست (بیش از ۵۰۰ سال) . که جریان دارد : اما هنوز مانتوانسته ایم اساسات فکری ونظری آنرا نزد خود به روشنی ووضاحت طرح کنیم.

ثانیاً درمورد شرق :

میتوان گفت که در جوامع این سرزمین بی توازنی عمیق بین واقعیت اجتماعی واقتصادی از یکطرف وواقعیت ذهنی وفکری از طرف دیگر به وجود آمده است. به این معنی که واقعیت فکری وذهنی به تناسب واقعیت اقتصادی واجتماعی خیلی عقب مانده است و فاصله بین دو واقعیت روز به روز بزرگتر میشود .واین از جهتی است که مغرب مانند سیل در جوامع شرق نفوذ کرد .ساختمانهای اجتماعی واقتصادی، سیاسی وکلتوری ایشانرا بدون کدام مقاومت جدی تحت تاثیر قرار داد . اما پروبلم برخورد جهان بینی واساسات فکری متضاد یکه در حال تصادم اند در میان گذاشته نشد ومتفکرین شرقی راجع به جهان بینی خود پرنسیپ واصول آن در روشنی این برخورد جهان بینی ها به تحلیل وتفکر جدی نه پرداختند .از ینرو پروبلم فکري ونظری به حال خود باقی مانده است .

بی توازنی فوق را میتوان توسط دو مثال کوتاه اندکی روشنتر ساخت :

دهقان ما از ماشین آلات زراعتی جدید کار میگیرد .اما حرکت ماشین در نظرش اعجاب انگیز است ودر مقابل چشم بد به دم ودعا متوسل میشود . و متوجه نیست که ساختمان ذهنی وی متکی به یك جهان بینی است که اختراع علمی وتولید ماشین راغیر ممکن می سازد . وگرنه وی از دیری باید خودش همین ماشین را می ساخت ومحتاج به تولید کننده ومخترع غربی نمی بود و وخامت مسأله در ین جاست که باچنین ساختمان ذهنی استفاده از پیشرفته ترین آلات تخنیکی را بیش از پیش برده وغلام مخترع وتولید کننده ماشین میسازد .

همچنین ما مورا داری ما درچوکات اداری بسبك جدید مشغول فعالیت است اما نه از اساسات فکری وفلسفه سیاسی و پرنسیپ های عقلی آن آگاه است و نه قرن آنرا باطرز اداره سبك قدیم شرقي درنظردارد .از ین جهت بیك موجود بیوروکراتیك بی روحی مبدل میشود.

خلاصه تحولات اجتماعی واقتصادی مانند حادثه طبیعی جریان یافته است و کدام اراده وطرح شعوري روشنی در آغاز یادرجریان این تحولات نقشی نداشته از ین رو پدیده های اجتماعی و اقتصادی سیرطبیعی اجتناب ناپذیر خود را می پیمایند اما چون احساس ضرورتی به برخوردفکری نشده این واقعیت عقب مانده وروز به روزعقب ترمیرود. وباین بی توجهی به مسایل فکری و نظري چنین چوامع زنجیر بردگي د رمقابل غرب را بدست خود دور خودمی پیچند و مستحکم تر

میسا... متوجه نیستند که فقط انقلاب وانکشاف ذهنی به انسان توانائی میدهد که وسایل تخنیکی واقتصادی را در راه رسیدن به آزادی حقیقی بکار برد.

نکتهٔ دیگری که درمورد شرق میتوان گفت این است که یکی ازمهمترین پدیده های قرن بیستم واقعیت ملی است. درمبارزات استعماری وبعد ازعقب نشینی قدرتهای استعماری هویت های ملی درجهان سوم بیش از پیش تثبیت شده است. در سرنوشت حیات اجتماعی وسیاسی جوامع به سوی محلی وجهانی نقش اساسی را به عهده گرفته است. حتی نظامهایکه خودرا انترناسیونالست میگویند و خودرا مافوق ملیت قرار میدهند. عملا در دام واقعیت ملی گرفتارآمده اند. سید جمال الدین افغانی ارزش این مفکوره مودرن را بوضاحت دریافت اما تا امروز بحث علمی پیرامون آن نه کرده ایم واساسات فکری ونظري آنرا نه گذاشته ایم. ازاین جاست که جنبه احساساتی وعاطفی آن از پهلوی فکری وعقلی آن قوي تر است و از این جهت این واقعیت بزرگ عصر گاهی درعقایدنژادی،محلی،یادینی و یادر تلاش احیای امپراطوریت هابسبك باستانی مغشوش میشود وماهیت مترقی و خصوصیت نهضت مردمی آن ناپدید میگردد.

حیات اجتماعی امروزما در دونوع جریان درحال حرکت است: یکی تلاش در راه تثبیت هویت ملی است ودیگری تمایل به «غربی شدن» است واین دومی هم یکی از پدیده های بی سابقه قرن بیستم میباشد. بیرون از حوزهٔ تمدن غرب در همه جوامع روی زمین تمام تغیرات وتحولات اقتصادی، اجتماعی،فرهنگی و سیاسی فقط یك سمت دارد و بس: همه بسوی «غربی شدن» سیر میکنند. اما این هدف «غربی شدن» اگر به آخرین نتایج آن کشانیده شود یك هدف متناقض بخود است. چه «غربی شدن» درنهایت امر بیگانه شدن از خود است. ازدست دادن هویت فردی واجتماعی خود است. از اینجا فرد واجتماع شرقی این حرکت به سوی ازخود بیگانگی را یا توسط مفکوره هویت ملی یا توسط عقیده دینی جبیره می نماید. اما در پهلوی این هردو عکس العمل جبیره اي دیگرلازم است که برمبنای اساسات عقلی استوار باشد.

بزرگترین رمز برتری و قدرت غربیان در این است که نیروی تفکر وتعقل راپرورش وانکشاف میدهند. همین نیروی تفکرو تعقل است که غرب را باداروفرمانروای مطلق روی زمین ساخته است. درصورتیکه ملل جهان اسلام در حیات فردی واجتماعی خود ازغرب پیروی میکنند ازنتایج سیانس وتکنولوژی ایشان استفاده می نمایند اما درپهلوی آن نیروی عقل انتقادی و تفکر آزاد راپرورش نمیدهند. نتیجه این نارسائی بردگی وغلامی است. به این معنی که اشکال اجتماعی وفرهنگی ووسایل تخنیکی جهان غرب بهجای اینکه تحت اداره وفرمان ما باشد ما تحت تسلط وفرمان آن قرار خواهیم

داشت و با این بردگی خویش تفوق وبرتری آن بادار جهان را بیشتر تقویه خواهیم بخشید و بیش از بیش به راه از خود بیگانگی خواهیم رفت .

پدیده مهم دیگر در کشور های شرق اسلامی طی تقریبا پنجاه سال اخیر عبارت است از توسعه و انکشاف تعلیم وتربیه به سبك غربی. امروز تعداد زیاد شرقیان یادر مدارس جدید کشورهای خویش ویا در مدارس عالی ممالك غربی علوم وفنون غربی را آموخته اندودر مورد فرهنگ وتمدن غربی معلومات نسبةً عمیق و دقیقی دارند. اما خصوصیت قابل تامل این مدارس جدید مما لك شرق درین است که در هیچ یکی از کشور ها تعلیمات جدید بهادامه تعلیمات مدارس قدیم اسلامی قرار نگرفته ودر هیچ جای سعی بعمل نیامده است که بین تعلیمات نو وکهنه پلی ساخته شود و یا ارتباطی قایم گردد .با آن مدارس کهنه هنوز زنده اندوبدون رابطه بامدارس نودریك حلقهٔ بسته و محدود دور خود زیست میکند .ویا آن مدارس ازبین رفته اندومدارس جدید بدون کدام بستگی با تعلیمات قدیم ، بدون سابقه با ریشه درکلتور و تمدن شرقی به کارآغاز کرده اند وچندنسلی را تربیه نموده اند . این گسیختگی و انفصال دونتیجه منفی را در پرورش تعلیم یافتگان جدید بار آورده است :

(۱) ایـن تعلیم یافته گان چون کاملا تحت تاثیر تعلیمات سبك غربی قرار گرفتند اکثر در مقابل غرب فاقد روحیهٔ انتقادی میبا شند .

(۲)ـ چون نتوانستند که برفرهنگ تمدن ولسان خودطوریکه شاید وباید تسلط یابنـد ازیـن جهت درپیشرفت و تکامل کلتورولسان خویش سهم خلاق و ابتکاری نه گرفته اند . این نخستین نسلهای پرودهٔ تعلیمات سبك غربی بیشتر به درختان بی ثمر شباهت دارند .

در پهلوی این پدیده نوع دانشمند و ادیب سبك مدارس قدیم شرقی ما هنوز زنده است. گرچه محیط فرهنگی و تعلیمی امروز به احتمال قوی چنین نوع دانشمند رادرآینده تربیه نخواهد کرد . ولی حقیقت این است که همین نوع دانشمند بود که تاحال در انکشاف وتکامل فرهنگ و زبان خود سهم خلاق و فعال گرفته است .زبان، ادبیات وتاریخ ما امروز ساخته دست اوست . با استعداد ونبوغی که داشت تا حد زیادی از تخنیك ها وروشهای علمی جدید استفا ده کرد . ولی چون تسلط کامل برالسنه، فرهنگ و علوم غربی نداشت سهم علمی و کلتوری وی خواهی نخواهی محدود باقی مانده است .وموقف متناقض او نتیجه همین محدودیت است به این معنی که وی در روحیه انتقادی علمی خویش از پر نسیپ «یك بام ودوهوا » کار میگیرد یعنی درمقابل غرب موقف انتقادی دارد اما عین معیار های تفکر انتقادی را در موردخود بکار نمی برد .

این دو نوع روشنفکر یعنی تعلیم یافته جدید و دانشمند قدیم، ضد همدیگرند. تعلیم یافته جدید از دنیای غرب چیزی میدانند اما در برابر آن از روحیه انتقادی کار نمی گیرد. از فرهنگ و کلتور خود معلومات کافی ندارد. اما در مقابل آن موقف انتقادی اختیار میکند برعکس دانشمند سبک قدیم، از جهان غرب معلومات کافی ندارد. اما در مقابل آن از روحیه انتقادی کار میگیرد. بر لسان و فرهنگ خود مسلط است. اما در مقابل آن فاقد روحیه انتقادی میبا شد.

خصوصیات فوق الذکر خیلی عمومی بود هیچ جنبهٔ کلیت ندارد. چه خوشبختانه امروز در مما لک شرق و کشورهای اسلامی عده زیادی از دانشمندان سبک قدیم و جدید وجود دارند که هم صاحب دلند و هم صاحب نظر، هم از پروبلم های گذشته و حال خویشتن اطلاع دارند و هم مسائل بزرگ جهانی را در برابر چشم خویش گسترده می یابند. و راجع به اجتماع و کلتور خود راجع با نسان و جهان تشاویش و اضطراباتی نزد ایشان موجود است. انتقادات علمی هم برخود دارند و هم بر دیگران لهذا موجودیت عده زیاد چنین دانشمندان صاحب دل و صاحب نظر جهان شرق و جهان اسلام به من جرأت میدهد تا مرام اصلی این گفتار را بیان کنم و پیشنهادی تقدیم نمایم.

* * *

پیشنهاد :

ما مردم مشرق امروز بیشتر از وقت دیگر به یک محاسبه و تصفیه عمیق و وسیع فکری و نظری و یک برخورد علمی و انتقادی با تمدن غرب محتاجیم. چه چنین برخورد علمی صحیح، در جملهٔ بسا نتایج مهم علمی یک نتیجه اساسی دربر خواهد داشت. ما در ورای آن خواهیم توانست اجتماع و تمدن خود، هویت اجتماعی و فرهنگی خود را بصورت دقیقتر و روشنتری درک کنیم. و این بزرگترین خدمتی خواهد بود که ما برای اجتماع و فرهنگ جهان خود انجام دهیم. دنیای شرق در حال حاضر دانشمندان زیادی دارد که میتوانند به خوبی از عهده چنین کار مهم برا یند.

دانشمندان غربی راجع به جهان شرق مطالعات و تحقیقات زیادی کرده اند و تقریبا از هشتاد سال به این طرف کانگرس بین المللی بنام کانگرس شرق شناسی تا سالهای اخیر در شهرهای بزرگ جهان تشکیل جلسه میداد. و من در چند جلسه این کانگرس که اشتراک کردهام همیشه احساس نا آرامی روحی و ذهنی درخود نموده ام، علت این احساس ناآرامی درین بود که میدیدم اکثر شرق شناسان مشرق را چون موزیم

آثار باستانی، چون لابورا توار بشر شناسی، چون محفظه اشکال مرده و کهن، السنه وساختمان های فرهنگی واجتماعی در نظر میگرفتند وانسانهای شرقی را محض به حیث موضوع دانش به حیث یک شی بیجانی مطالعه میکردند. وراجع به این شی بی روح نظر داده اند؛ قضاوتها کرده اند وحکم ها صادر نموده اند. واکنون وقت آن فرار سیده است که انسان شرقی دیگر محض موضوع دانش نباشد بلکه خودش فاعل دانش شود. دیگر فقط به حیث شی مطالعه نشود. بلکه خودش به حیث شخص اظهار وجود کند ودرساحه تفکر راجع به خود وجهان سهم فعال گیرد. ودرمورد آنچه که غرب بیان راجع به جهان گفته اندومیگویند وراجع به آنچه غربیان راجع به شرق وشرقیان گفته اندومیگویند بالاخره اظهار نظر کند. به قضاوت پردازد وحکم صادر نماید وچون انسان دارای شخصیت عقلی وفکری درجهان انسانیت وعلم قدم گذارد. لهذا لازم است که برای نخستین بار متفکرین ودانشمندان مشرق وجهان اسلام دورهم جمع شوند واولین مجلس علمی بنام «کانگرس بین المللی غرب وشرق شناسی» را تشکیل دهند ودران موضوعاتی مانند :

برخورد فلسفی شرق وغرب وپروبلم تصادم جهان بینی فلسفه های غربی درمقابل جهان بینی های شرقی سیانس وتکنولوژی غربی، اساسات آن ومعنی وارزش آن برای جهان شرق .
ساختمانهای اجتماعی سیاسی وفرهنگی مغرب وارزش ومعنی آن برای جهان وبرای شرق.
انتروپولوژی وعلوم اجتماعی، معنی ومفهوم آن برای غرب وبرای ما ، شرق شناسی، نقش آن در تمدن غربی ومعنی وارزش آن در شناسائی تمدن های شرق .

کلتور وادبیات غربی، ارزش ومعنی آن وتاثیرات ان در ادبیات شرقی وبسا موضوعات دیگری را مطالعه و تحلیل نمایند .

به نظرمن مناسبترین محل برای نخستین جلسه چنین محفل بزرگ علمی وفرهنگی کشورما افغانستان خواهد بود . کشوریکه قلب اسیا است. کشوریکه مرکزونقطه تقاطع وچهار راه عبور ومروربزرگترین جریانهای کلتوری وتاریخی بود. زردشت از ین مرزو بوم به جهان پیغام فرستاد. بودایی با ارزشهای فکری وهنری خوددرینجاتوسعه وانکشاف نمودواز ینجا بسوی آسیای مرکزی رفت. تمدن یونانی درین نواحی با مشرق وروحیه شرقی برخوردثمری انجام داد، تمدن کوشانی درین خاک درخشید وتمدن اسلام درین سرزمین شاهکارهای هنر وادبیات رابه وجود آورد واسروزهمین کشورکه میهن سید جمال الدین افغانی است. باید زمینه برخورد علمی و فکری جهان شرق رابا تمدن غربی مهیا سازد.

از رابعه «انور» (۱)

ساقی

خیال نرگست موج می ناب است ای ساقی
جهان در دیده ام یکعالم آب است ای ساقی
زحد بگذشت بی‌صبری و کام دل نشد حاصل
دلم از حسرت لعل لبت آب است ای ساقی
به جامی دستگیری کن خمارمی هلاکم کرد
مرا زین بیشتر کی طاقت وتاب است ای ساقی
بده یک ساغر لبریز سرمست وخرابم کن
که امشب درچمن گلگشت مهتاب است ای ساقی
سرت گردم نمی بینی خمار آلودهٔ خود را
که دائم نرگست مست شکر خواب است ای ساقی
بهاراست وحریفان رالب پرخنده می بینم
مرا چون ابر نیسان دیده پرآب است ای ساقی
زبس شور وفغان من جهان چون صبح محشر شد
هنوز آن کودک گلبازمن خواب است ای ساقی
تنم بی‌باده میلرزد بیاو اضطرابم بین
دلم در بر پرآتش همچو سیماب است ای ساقی
لب لعلش چو بوسیدم تبسم کرد دانستم
که لعل اوشکر آلوده عناب است ای ساقی
چو می بیند بروبت «رابعه» درسجده میافتد
که ابروی خمت در دیده محراب است ای ساقی

---

(۱) این شاعره جوان درسن ۲۳ سالگی در سال ۱۳۱۶ ه ش وفات نموده. وی خانم دکتور امیر محمد انور بوده است.

آرزو

چشم های من گران از خواب شد
خواب درین‌های مژگان خانه کرد
زنده شد رؤیای سحر آسای من
گوش رغبت جانب افسانه کرد

دایهٔ پیرم کجا رفته است باز
تا به آواز خوش جان آفرین
گوید از دنیای زیبای خیال
خواب را با طفل گرداند قرین

گوش دارم تا بگوید قصه یی
قصه یی از روزگار باستان
قصهٔ جان پروری، افسونگری
از پری رویان و دیوان و ددان ...

زان زمان بگذشت عمری، من هنوز
گوش دارم بر صداها، همچنان
آن صداهایی که می افزود موج
بر جبین موجدار آسمان

کاش دستی داشتم بر آسمان
تا صداها را ز سر آوردمی
موج های درد و اشک و آه را
از جبین سرد مان بستردمی

می نوشتم شعرهای زندگی
با پر فرشته عیش و سرور
با چنین افسون نگه میداشتم
آدمی را از غم و اندیشه دور

م.ع. صدقی

پوقانه

من چو پوقانهٔ بی تارم ـ بی رابطه ام

من سبک سیر و سبک بارم ـ بی‌واسطه‌ام

من خطا خورده‌ام از دست یکی طفل یتیم

که به وی هدیهٔ یک آدم مسکین بودم

چون مرا یافت، مرا برد سوی کلبهٔ خود

مادرش خوش شد و پنداشت که نان آورده است

لیک چون دید مرا مادر آن طفل یتیم

گفت آهسته که: این طفل جهان آورده است.

* * *

من چو پوقانهٔ بی تارم ـ درجو هوا

با کسی نیست سروکارم ـ بگذار مرا...

* * *

من نه نانم که مرا گشنه خورد سیر شود

من چو پوقانهٔ بی تار فلک پیمایم،

عقدهٔ دردم و سر را به فلک می‌سایم

میروم، بی سبب از خویش، مگر می‌پایم

تا که نابودی من یک دو نفس دیر شود

لحظه‌یی بر سر من دست کسی تیر شود!»

باغ بالا ـ کابل

پوهاند رحیم الهام

تقریظ

مجله احصائیه

درسال ۱۳۵۰ مجله سه ماهه جدیدی درعرصه مطبوعات کشور عرض وجود نموده است .
این نشریه سه ماهه از طرف ریاست عمومی احصائیه مرکزی با مضامین دلچسپ در بارهٔ احصائیه وتحلیل اوضاع اقتصادی کشور نشر میگردد .
ریاست عمومی احصائیه که تا کنون چندین اثر گرانبها همچون واحصائیه قراافغانستان، نشر کرده است بانشر این مجله سه ماهه قدم دیگر در راه خدمت به اهل تحقیق و مطالعه گذاشته است .
بسیاری از مراجع واشخاص داخلی وخارجی بر ای مطالعه تحول اقتصادی افغانستان به گرد آوردن معلومات احصائیوی از منابع مختلفه دست زده اند که اکثرآنها بسیار زیادقابل اعتماد نمیباشند و بسیاری از معلومات آن ها گمراه کننده است .
با نشر چنین مجله مفید درحقیقت ازسرگردانیهای بی مورد متتبعان و محققان کاسته میشود وآنان بسهولت میتوانند مطالب مفیدی را ازین طریق بیابند که هم موثوق وهم مجتمع است .
و از سوی دیگر گردآوری معلومات احصائیوی کمك بسیار موثر درساختن طرحها وبرنامه های اقتصادی و ارتقا یی می نماید وبروی چنین معلومات در واقع کار بررسی ومراقبت از وضع بازار داد وستد، واردات و صادرات و غیره خیلی سهل میگردد ودولت قادر میشوند که بروی اسناد ثقه دست بکار شود و پلان بسازد و پروگرام طرح کند .
مجله احصائیه نه تنها در بارهٔ وضع اقتصاد کشور معلومات مفید مید هد بلکه خواننده را با تقدیم احصائیه های مفید از وضع توزیع و تکثر نفوس ، تدابیر در راه بهبود اقتصاد و جلوگیری از ازدیاد نفوس، وضع کار و بیکاری در داخل و خارج ، تجارت وغیره باخبر میسازد و خدمات خوبی درین راه انجام مید هد .
مجله ادب : نشر این مجله سودمند رابه همه کارکنان وبناغلی محترم عبدالکریم حکیمی رئیس عمومی احصائیه و بناغلی میرمحمد خالد مدیر مسؤول آن مجله تبریك گفته مو فقیت مزید شان را آرزومند است .

اخبار سه ماهه:

باپیام ښاغلی محمدداود رئیس جمهور

هفته یادبود هشتادمین سال وفات مجاهدبزرگ اسلام، سیدجمال الدین افغانی آغاز گردید

باخواندن پیام ښاغلی محمدداود رئیس جمهور، مجلس بزرگداشت مجاهد بزرگ علامه سید جمال الدین افغانی فیلسوف نامدار، قبل ازظهرروز چهارشنبه ۸ حوت ۱۳۵۵ در تالاررادیو افغانستان افتتاح گردید. بعد از ظهرهمانروزازطرف ښاغلی محمد داودرئیس جمهوربر آرامگاه سید در محوطه پوهنتون اکلیل گل گذاشته شد.

مجلس باقرائت چندآیه مبارکه قرآن مجیدآغاز شدوسپس بیانیه رهبر انقلاب ښاغلی محمدداود توسط ښاغلی سید وحیدعبدالله معاون وزارت امورخارجه خوانده شد.

دران محفل پیام ښاغلی محمدانور السادات رئیس جمهور عربی مصر توسط ښاغلی توفیق عویضه رئیس مجلس اعلای شئون اسلامی مصرو پیغام ښاغلی احمدحسن البکررئیس جمهور عراق توسط سفیر کبیرآندولت در کابل، خوانده شد.

ونیزدران محفل ښاغلی سیدوحیدعبدالله معاون وزارت امور خارجه وښاغلی عبدالوهاب طرزی به نمایندگی ازدانشمندان افغانی وښاغلی توفیق عویضه به نمایندگی از دانشمندان مهمان بیاناتی دادند.

ودانشمندان شامل سمینارساعت دوونیم روز ۸ حوت بر سرآرامگاه سیدجمال الدین درمحوطه پوهنتون آمده اکلیل گل گذاشتند وبروح آن رادمرد دعا کردند.

جهت اشتراک درسمینار بین المللی بزرگداشت سیدجمال الدین افغانی، دانشمندان ازکشورهای مصر، عراق، ترکیه، پاکستان، هند، اتحاد شوروی، ایران، لیبیا، تونس، الجزایر، فرانسه واطریش، به کابل آمده بودند.

جلسات علمی سیمینار به روز (۹ ۱) حوت در تالار هوتل انترکانتیننتل آغاز گردید . و روز سه شنبه ۲۳ حوت با صدور قطع نامه یی از طرف شاملان مجلس خاتمه یافت . در آن سیمنار دانشمندان افغانی ومهمان مقالات جالبی ایراد کردند و بر جوانب گوناگون زندگی علمی، سیاسی و عقاید و ملیت سید جمال الدین روشنی افگندند.

علاقمندان زیاد جهت استماع بیانات دانشمندان هرروز حاضر می شدند .

یکتعداد کتب مفید به مناسبت این عرس فرخنده از طرف پوهنتون کابل وموسسه بیهقی و پښتو تولنه ، مقالاتی نیز از طرف مجله عرفان وادب و غیره نشرگردیده است . که پهلو های مختلف فکری و سیاسی سید را روشن می گرداند .

دانشمندانیکه درین سیمنار بیانیه ایراد کرده بودند به ترتیب روز ها:

۱ ـ پوهاند عبدالحی حبیبی راجع به نسب وزادگاه سیدجمال الدین .

۲ ـ هیرندوی عبدالله خدمتگار در «زبانها یی که سیدمیدانست».

۳ـ پروفیسور عبدالقادر قره خان عالم ترکی راجع به«فعالیت های فکری وزندگی سیدجمال الدین افغانی در ترکیه ».

۴ـ استاد عبدالحمید العلوچی دانشمندعراقی راجع به« جمال الدین افغانی در عراق».

۵ ـ پوهاندوی حبیب الله رفیع از افغانستان راجع به خدمات سید جمال الدین در افغانستان .

۶ـ پوهاند غلام صفدر استاد پوهنځی ادبیات وعلوم بشری راجع «به مناظره قلمی سید جمال الدین افغانی با ارنست رنان فرانسوی درخصوص دین اسلام وعلم ».

۷ـ دکتور قیام الدین راعی استاد پوهنځی ادبیات و علوم بشری راجع به روابط سید جمال الدین افغانی با دولت عثمانی .

۸ـ پوهاندوی عبدالله سمندر استاد پوهنځی شرعیات راجع « سخنی چند بر رد نیچریه» .

۹ـ پوهاند عبد الشکور رشاد استاد پوهنځی ادبیات و علوم بشری راجع «به خانواده ماماخیلی سید جمال الدین وپدرش» .

۱۰ ـ پروفیسور دوریانکوف دانشمند از شوروی راجع به « عقاید و مفکوره های آزاد سید جمال الدین»

۱۱ ـ داکتر سامیه عبادی دانشمند افغانی راجع به سید جمال الدین افغان وآثار زبان روسی.

۱۲ - جناب علی رضا مایل دانشمند افغانی راجع «به مدینهٔ فاضله از نگاه سید جمال الدین.»

۱۳ - جناب علی سید قاسم رشتیا دانشمند افغانی راجع به «سید جمال الدین و افغانستان»

۱۴ - جناب علی محمد گلاب بشار دانشمند افغانی راجع به «شخصیت فکری، سیاسی و دینی سید جمال الدین».

۱۵ - دکتور عبد الحکیم طبیبی دانشمند افغانی راجع به «سید جمال الدین افغانی یا بزرگترین سیاستمدار شرق و اسلام».

۱۶ - استاد علی اصغر بشیر دانشمند افغانی راجع به «روابط سید جمال الدین افغان با حجج اسلام».

۱۷ - مولینا عبیدالله دانشمند افغانی راجع به «نظری به اهمیت عروة الوثقی.

۱۸ - پروفیسور حسام الدین دانشمند پاکستانی راجع به «سید جمال الدین افغانی و تاثیر آن در سیاست و ادبیات نیم قاره هندو پاکستان.»

۱۹ - دکتور نظیف خواجه دانشمند ترک راجع به «آثار خطی که به امضاء سید جمال الدین افغانی رسیده»

۲۰ - دکتور اسدالله حبیب استاد پوهنځی ادبیات و علوم بشری راجع به
«تاثیر افکار سید جمال الدین افغانی بر ادبیات معاصر دری».

۲۱ - پروفیسورا یا بیک لکیل دانشمند ترکی راجع به
تاثیر سید جمال الدین افغانی بر ترکیه.

۲۲ - دکتور نظیف شاهین اوغلو دانشمند ترك راجع به
«سید جمال الدین افغانی در ترکیه امروزی»

۲۳ - دوکتور سعید افغانی راجع به
«خوشبختی و سعادت در نظر سید جمال الدین افغانی»

۲۴ - پروفیسور علی الشابی دانشمند تونسی راجع به
«روابط رهبران اصلاح طلب تونس با جمال الدین افغانی و نقش ایشان در جنبشی بنام عروة الوثقی»

۲۵ - پروفیسور غفاروف دانشمند اتحاد شوروی راجع به
«اقبال و جمال الدین افغانی.»

۲۶ - دکتور سید بهاءالدین مجروح استاد پوهنځی ادبیات و علوم بشری راجع به
«جمال الدین افغانی و برخورد شرق و غرب»

۲۷- دکتور عبدالغفور روان فرهادی دانشمند افغانی راجع به ((سیدجمال الدین و محمود طرزی))

۲۸- شیخ احمد حمانی دانشمند الجزایری راجع به «نقش سید جمال الدین در بیداری شرق و نهضت مسلمانان»

۲۹- دکتور حنیفی بن یحیی دانشمند الجزایری راجع به «تأثیر سید جمال الدین درالجزایر و دیار المغرب»

۳۰- دکتور محمد اکرم عثمان دانشمند افغانی راجع به ((ماهیت پیکار سید با استعمار واستبداد))

۳۱- پروفیسور ژان پل شارنی دانشمند فرانسوی راجع به ((خط مشی سید جمال الدین افغانی و نقش او در احوال مسلمانان جهان))

۳۲- دکتور ضیاءالله خان دانشمند پاکستانی راجع به ((تحلیل اجتماعی و سیاسی سیدجمال الدین افغانی))

۳۳- پوهاندی اشرف غنی عضو علمی پوهنځی ادبیات و علوم بشری راجع به ((نقد متودیک بر آثار شرق شناسان در باره حضرت سید جمال الدین افغان)).

۳۴- پوهاندی ماکس کلمبورگ دانشمند اطریشی راجع به ((سیدجمال الدین افغانی از زاویه دید بشر شناسی))

۳۵- پوهاندی محمد کاظم آهنگ استاد پوهنځی ادبیات و علوم بشری راجع به ((سید جمال الدین افغانی و مفاهمه ارتباط جمعی))

۳۶- دکتور یاسین العریبی دانشمند لیبی راجع به «اتحاد متفکر و پروگرام جمال الدین افغانی))

۳۷- پوهاند سری و استوار دانشمند هندی راجع به ((سید جمال الدین افغانی مفکر بزرگ و پیشوای آزادی بشری))

۳۸- پروفیسور وزیرالحسن عابدی دانشمند پاکستانی راجع به ((انعکاس افکار حضرت سید افغانی در اشعار علامه محمد اقبال))

۳۹ - پوهنیار محمد حسین یمین استاد پوهنځی ادبیات وعلوم بشری راجع به ((علامه سید جمال الدین افغانی و علامه محمد اقبال))

۴۰- پوهاندی محمد انور نیر دانشمند افغانی راجع به ((برخی از علمای معاصر سیدجمال الدین افغانی در افغانستان)).

۱۳- مولوی عبدالغنی علمی دانشمند افغانی راجع به ((اتحاد اسلامی از نظر علامه سید جمال الدین افغانی))

۲۳- دکتور حنفی بن عیسی دانشمند الجزایری راجع به ((تأثیر سید جمال الدین افغانی در اندیشه الجزایری معاصر))

۳۳- محترمه نجیبه سکندری از افغانستان راجع به ((نظر سید جمال الدین در باره زنان)).

ترفیعات علمی

بسلسله ترفیعات علمی استادان، دونفر از استادان این پوهنځی که شرایط معینه ترفیع را تکمیل کرده بودند ازتاریخ ۲۶ سرطان ۱۳۵۰ بیک رتبه ترفیع نایل گردیده اند:

۱- پاغلی حمیدالله امین از رتبه پوهندوی برتبه پوهاند.

۲- پاغلی سید حشمت الله حسینی از رتبه پوهنیار به رتبه پوهنمل.

عزیمت به خارج

پاغلی دکتور سید مخدوم رهین استاد پوهنځی ادبیات وعلوم بشری با استفاده از یک بورس حکومت استرالیا جهة تقویه و آموختن زبان انگلیسی بتاریخ ۱۳ حوت ۵۰ عازم آن کشور شد.

(بقیه از ص۸)

پوهاند دکتور محبی ...

ازسال ۱۳۴۳ تا ۱۳۴۷ بحیث مدیر عمومی موسسه پولی تخنیک .

ازسال ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۰ بحیث معاون علمی ریاست پولی تخنیک .

ازماه ثور ۱۳۵۰ تاقوس ۱۳۵۱ بحیث رئیس موسسه پولی تخنیک .

ازماه قوس ۱۳۵۱ تا میزان ۱۳۵۲ معاون اداری پوهنتون .

ازماه حوت سال ۱۳۵۳ تا ۲ حوت ۱۳۵۵ بحیث رئیس پوهنتون .

بتاریخ ۲۶ حوت ۱۳۵۵ وزیر تعلیمات عالی.

و نیز درایام ریاست پوهنتون در کمیتهٔ باصلاحیت تدقیق مسودهٔ قانون اساسی دولت جمهوری عضویت داشت .

افتخارات:

پوهاند محبی درطول دوره های کارخود سه بار بدریافت معاش بخشش وسه بار به اخذ تحسین نامه وچهار باربه گرفتن تقدیرنامه درجه سوم نائل آمد است . و نیز دراثرحسن اجراآت به اخذ نشان های آتی افتخاریافته است :

درسال ۱۳۴۵ به اخذ مدال پوهنه .

درسال ۱۳۵۱ به اخذ نشان درجه سوم معارف

درسال ۱۳۵۵ به اخذ نشان سینه پال درجه اول

سفر های رسمی بخارج:

پوهاند محبی وزیر تعلیمات عالی جهت اشتراك درمجالس وکنفرانسها - یا بنابردعوت به کشور های آتی مسافرت نموده است :

درسال ۱۳۴۳ درکنفرانس بین المللی فزیك به کشور چین .

۲ - در ۱۳۵۰ بحیث عضو هیأت کلتوری افغانی به اتحاد شوروی .

۳ - درسال ۱۳۵۴ به اثر دعوت رئیس پوهنتون نبراسکا به امریکا .

۴ - درسال ۱۳۵۵ در اثر دعوت رئیس پوهنتون تهران به ایران .

۵ - درسال ۱۳۵۵ بحیث رئیس هیأت انجمن دوستی افغانستان وشوروی به اتحادشوروی سفرنمود .

علاقهٔ شخصی :

پوهاند محبی به کار های زراعتی و بازی سطرنج علاقمند است .

de l'eau, àGozargâ,
Tu verras souvent, debout,
Plein de verve, le poète de Kaboul,
Jetant son regard sur la rivière,
Sur les vagues jaillissantes,
Ondulantes,
Qui fuient vers les berges.
Tu verras des dessins dans l'onde,
A chaque instant une forme nouvelle
Cachant tant de secrets.
Un ou deux jours passent.
Les fleurs argentées
Sur les arbres fruitiers
Préparent la demeure de la mariée,
Sous chaque branche en fleurs
Ceux qui ont le coeur vif,
Ceux qui aiment la beauté
L'amour et le désir
Et qui en corservent l'angoisse
Rapprochent leurs têtes.
Lorsque les fleurs des arbres
Tombent sur les fleurs de la terre,
Le parfum surgit
De l'autre côté du mur
Et envahit les coeurs,
Tout ce que tu verras, dans l'air
Dans l'eau et sur la terre de la ville,
S'épanouit de joie.
Reviendront
Le clair de lune,
Le visage maquillé de l'arbre de Judée,
Blanc et bleu
Couleur de lune.
Le flanc du mont Khoja Safâ,
Les sources de Roshnayi
Effacent la rouille du chagrin
Avec la clarté des arbres de Judée.
Le trône de Timour
La ville de Zanbêl,
De Homayoun,
Pendant le printemps
Cachent des légendes, des histoires et des récits
Sous les briques et la poussière
Et dans les feuilles du temps.
Au printemps, en été, en automne et en hiver,
Que grandeur et fermeté
Soutiennent la demeure de la patrie,
Afin que l'hirondelle
Chaque nouvel an
Apporte la bonne nouvelle du retour du printemps!

Fin.

La Nature nous a fait ses gardiens et notre amour protège ses souvenirs. Nous les conservons dans un coeur qui chérit ses chagrins et les préfère aux joies des autres Nous sommes les gardiens d'une ville où sont enfermés tant de souvenirs que notre vie est consacrée à les conserver

Des souvenirs de jours sombres et de silence de mort, troublent les reflets de la lune dans les eaux du Léman...

S'ajoutant à tout cela, l'idée que je suis loin de cette ville, foyer de notre existence me rend fou au milieu des plus beaux moments

(Traduit de Dari,
Texte Imprimé à Kaboul en 1957.)

LE PRINTEMPS DE KABOUL

par Youssef Âyina

Youssef Âyina est né à Kaboul, a étudié au lycée Amani; il est écrivain et poète. Cette poésie est de forme nouvelle:

Le vent du mont Assamâyi s'installe sur la rivière.
L'herbe sort de terre,
Les tulipes apparaissent sur les montagnes.
Jardin, prairie, rouge, jaune et couleur de Judée
Communiquent l'élan de l'amour et de la jeunesse.
En haut, en bas,
Les petits oiseaux chantent,
Battant des ailes.
Les grêlons brillent comme des perles.
Les gazelles sortent de leurs gîtes,
Les gouttes coulent sur les cheveux des châtons de saule.
Sous la brise du matin, l'eau ondule.
Sous le soleil printanier
La dernière neige de l'hiver.
Fond sur les cîmes
Ce soleil envoie sa lumière,
Clairement et nettement
Comme le font les hommes d'esprit.
A ses yeux,
Château immense
Ou plafond détruit,
Haut ou bas,
Terrains arides
Ou beaux jardins,
Rues, villes ou pays, loin ou prés.
Tout est semblable!
S'enfuyant l'un derrère l'autre
Les nuages tissent cinq pièces en soie
L'arc apparaît,
La soie pare le ciel comme le visage des jolies mariée.
La roseraie est couverte de perles,
Ivre et parfumée
Vers midi
Tout danse,
Jeunes, vieux et enfants.
Le torrent envahit la rivière.
Les nuages dressent leur tente.
L'éclair farouche
Tire une ligne de feu
Sur la page du nuage sombre.
Les troncs des saules,
Les branchage,
Les ceps de la vigne recroquevillée,
L'arbre de judée endormi,
Se nourrissent des grains frais de la pluie.
Sur le pont, au-dessus

— le palais de Dâr—ul —Amân.
— le palais de Tâj — Beg.
— la résidence de Mahmoud Tarzi à Dâr—ol —Amân.
— plusieurs autres maisons à Dâr—ul—Amân.
— la grande mosquée de Shâh —é—do—Shamshêra (l'architecte fut un Turc, Ali Effendi).
Le bâtiment de l'école normale (près du Shâh-i Du Shamshéra)
— le bâtiment des Scouts (près du zoo).
le bâtiment de l'ècole normale (près du Shâh-i-du shamshèra)
— le minaret d'Elm—o—Jahl.
("le savoir contre l'ignorence", construit à la suite de la guerre civile du Paktia appelée la "révolte du Mollâ le Boiteux" 1923—1924)
— La station du chemin de fer.
(à côté Mâshin—Khâna). Le train mettait 30 minutes pour aller jusqu 'à Dâr—ul—Amân.

SOUVENIRS DE KABOUL

par Abdul Rahmân Pazhwâk.

(écrivain contemporain, diplomate)

Tout pensif, je marchais au bord du Léman; le clair de lune avait envahi le lac. Sous cette clarté, de tous les horizons, les montagnes caressaient les regards...Mais j'étais un étranger. Le souvenir de montagnes plus hautes et de neiges plus blanches m'attirait. Mes monts de Pagmân aux cimes neigeuses étincelaient dans mon imagination...

Parmi ces montagne Kaboul ressemble à une pierre précieuse tombée sur la terre. Elle brille dans la poussière de mes souvenirs. C'est une ville dont les limites sont proches et ou les lignes brisées en pierre séparent les terres de l'atmosphère.

La beauté de Kaboul est pleine de légendes. Dans cette ville, la jeunesse s'écoule dans l,ennui...Alors que penser à la vieillesse est dèjà douleureux!

Dans le soleil brûlant, la poussière du cimetiere s'installe dans les rides de son front majestueux, pareil à celui d'un vieillard qui vient d'enterrer son fils.

C'est le coeur le plus brisé de l'histoire, que le temps a conservé comme un grand mais triste souvenir. Comment pourrait-on le chasser de la mémoire?

Ses montagnes d'acier pèsent aussi lourd sur les regards qu'un collier de métal sur le cou d'une statue d'argile.

Sur ses montagnes on a construit une muraille. C'est un dragon qui encercle ses habitants. La crainte de ce monstre limite leur espoir, emprisonne leurs désirs et leur liberté...

Kaboul est notre ville. Quoi qu'elle fût, c'était notre cité. Quoi qu'il s'y passe, ells est notre cité. Quoi qu'il advienne, elle restera notrt cité. Je suis ravi que cela ait été ainsi, que cela soit ainsi et puisse - être dans l'avenir...

Pendant ce temps
— le palais de Jahân — Nomâ à Khulm
— l'ancienne praite du Manzel — Bâgh à Kandahâr

De l'époqut Sirâjiya (1901-1919)

— La résidence de Nâyeb— us — Sultana. (aujourd'hui bâtiment abritant les bureaux du 1 er Ministre)
— le bâtiment de Bâgh —é Charm — gar (A côté du lycée Mal_âlai; donnant sur la nouvelle rue, derrière le lycée. Jadis l'école militaire, maintenant destiné aux archives.)
— le palais de Stôr. (Où fut installé plus tard le ministère des Affaires étrangères)
— le bâtiment de Qawmi—Bâgh. (A côté du pont Mahmoud Khân, dependant maintenant de la défense nationale).
— la résidence du Moin —us — Sultanâ (deh Afghânân.
— la maison du Sardar Hayatullah Âzod us—Sultâna (A côté de la résidence actuelle de l'ambassadeur des Et_ats—Unis)
— le bâtiment du jard_in de Babor.
— le bâtiment de Bag_rami (A côté du pont sur le Lôgar)
— Kouti—Londoni (près du pont Hartan détruit par la municipalité vers 1960)
— le palais de Del—Kusha. La tour à l'horloge, à l'intérieur du parc de Delkushâ
— le bâtiment de Bostan Sarây (dans le parc Zar—Nigâr, en face du ly_cée Esteqlal).
— Mehmân Khâna. (dans le parc de Wilâ_yat (la préfecture) partiellement visible à l'epoque actuelle).
— La mosquée d'Olyâ-Rotba (au bord de la rivière, à Andarâbi)
— la tour de Shahr—Arâ (une partie a été détruite pendant la guerre civile en 1928. La construction en avait été commencée à l'époque Ziyâiya.

En dehors de Kaboul à la même époque.

A Paghman
— Salâm Khâna.
— la villa Sitâra
— la villa Sitâra à Bektût (vallée à côté de Paghman).
— la villa Moshtari.

Sur la route du Logar
— Shikâr Qalâ (pavill_on de chasse)

A Châr—Dehi
— Mahtâb Qalâ

A Jalâl—Abâd
— Bâgh—é—Kawkab
— Bâgh—é—Shahi

A Ghazni
— le dôme sur la tombe du Sultan Mahmoud. Dôme sur la tombe de Sanayi, poéte- Soufi.

A Herat

- Plusiturs constructions sur les lieux saints.

De l'époque Amâniya (1919—1929)

Les Anglais détruisirent tout le Bâlâ-Hissâr ainsi que le quartier environnant avec des mines et des canons et en firent une immense ruine. Ils exécutèrent une grande partie du bataillon des ordonnances. Ils pendirent un certain nombre de combattants en leur attribuant le crime d'avoir attaqué les forces anglaises. Cependant, les citoyens de Kaboul ne furent pas effrayés

Mohammad Jân Khan ainsi que les autres Ghazi rassemblèrent leurs forces aux alentours de la ville, les forces anglaises furent vaincues en plusieurs points et le général Roberts eut beaucoup de difficultés à regagner le cantonnement de Shêrpour.

Les forces des combattants occupèrent "Tapa-Maranjân (colline sur laquelle se trouve actuellement le tombeau de Nader Shâh), une partie du mont Sher Darwâza, Wassel Abâd (près de Chil-Sotun,) et Jangalak. Ils assiégèrent la ville. La population forma des groupes de résistance dans les rues et les ruelles. Ils faisaient parvenir aux combattants du ravitaillement que les femmes préparaient à la maison. Les combattants parvinrent à s'emparer des murailles du Bâlâ-Hissâr et les Anglais furent assiégés dans le cantonnement de Shêrpour (décembre 1879). Mais les Anglais, grace à des stratagèmes, créant des dissensions parmi les combattants en payant des "pots de vin" à certains d'entre eux, commencèrent à tirer des coups de feu dans les rues de la ville. Ils reprirent la ville mais comprirent que l'administration de l'Afghnistan restait une chose difficile. A cette époque le Sardar Abdul Rahmân Khân, fils de l'Emir Mohammad Afzal Khân, réfugié à Samarqand depuis douze ans, traversa l'Oxus, prit le Badakhçhân et arriva à Kunduz. Les Anglais cherchèrent une solution à la question afghane. Ils lui écrivirent.

Abdul Rahmân passa le Sâlang, arriva à Tcharikâr en jiullet 1880.

De l'autre côté du pays le Sardar Mohammad Ayoub Khân (frère de l'ex-Emir Yaqoub Khân) partit avec l'armée de Hérat. A Maïwand, près de Koshk-e-Nakhod, il se battit courageusement contre les Anglais et fut vainqueur. Les Anglais acceptèrent le règne de l'Emir Abdul Rahmân Khân sur l'ensemble de l'Afghanistan.

Ceci était un condensé du livre "L'Afghanistan au XIXe siècle", écrit par Sayed Qâsem Reshtya.

Certains bâtiments de

Kaboul

construits après la 2 ème guerre anglo-afghane

De l'époque Ziyâyiya (1880—1901)

— Salâm — Khâna (Hors de l'Arg).

— Bâgh — é —Bâlâ

— Mâshin — Khâna (une porte seule Subsiste

— Gombaz —é — Kôtwâli (détruit vers 1945 par la municipalité)

britanniques attaqua l'Afghanistan. L'Emir se rendit à Mazar et y mourut. Son fils Amir Mohammad Yâqoub fut obligé de signer le traité de reddition, après la victoire des Anglais à GANDOMAK (sur la route du Lataband). Selon ce traité, l'Emir Mohammad Yâqoub Khân promettait de n'entrer en relation avec les autres pays qu'avec l'avis de l'Angleterre.

Dans l'été 1879 CAVIGNARI entra à Kaboul comme ambassadeur de Grande-Bretagne. Il s'installa au Bâlâ-Hissâr. (Les gens de Kaboul l'appelaient KAMNARI).

* * *

Le 3 Septembre 1879, à 7 h du matin, les soldats de Hérat vinrent au Bâlâ-Hissâr chercher leur solde. Alors qu'ils demandaient le montant pour deux mois on ne leur en donna qu'un. Ils se révoltèrent, lancèrent des pierres sur leurs officiers et se rendirent vers la maison du représentant anglais. Accueillis par des coups de feu, ils se rendirent aux réserves d'armes et s'en munirent. Les autres soldats de Kaboul et une partie de la population se joignirent à eux et attaquèrent la résidence du représentant anglais. Les efforts de Mohammad Yaqoub Khân furent inutiles. CAVAVIGN- incendia le palais de ses propres mains et il y fit brûler avec d'autres documents, le trésor et le drapeau anglais. Très vite le général ROBERTS arriva de Kandahar et ordonna que MOHAMMAD YAQOUB Khân soit gardé à vue. Les combattants n'avaient pas d'armée organisée. Les forces anglaises arrivèrent à Kaboul, le 6 octobre après avoir subi bien des accrochages.

Les combattants du Kohistan (Parwân) ainsi que MOHAMMAD JAN KHAN "GHAZI" (combattant) se rendirent à Kaboul, sur la rive gauche de la rivière. Les Aglais firent leurs tranchées dans la montagne de Sher-Darwâza (montagne plus importante, plus imposante que l'autre, qui se trouve sur la rive droite de la rivière).

La bataille s'engagea durement. Parmi les combattants qui, après six heures de lutte, chassèrent les Anglais,. Il avait quarante femmes qui faisaient parvenir des outres pleines d'eau aux combattants. Des combattants quatre-vingt trois hommes furent tués. Les forces anglaises, prises de peur n'entrèrent pas dans la ville de Kaboul. L'Emir MOHAMMAD YAQOUB KHAN démissionna en octobre 1879. Les Anglais le prirent au cantonnement de Sherpour et de là l'envoyèrent en Inde.

Les Aglais firent savoir qu'ils étaient décidés à détruire le quartier du Bâlâ-Hissâ pour se venger de la mort de CAVIGNARI. Ils donnèrent deux jours de délai aux gens. A cette époque le quartier résidentiel de Kaboul se trouvait à côté du Bâlâ-Hissâr, c'est-à-dire à côté du quartier royal.

Les Anglais détruisirent

rent encerclées. Un groupe de combattants, venant d'un côté qui n'était pas surveillé par les Anglais, se rapprocha d'un monticule, près des batteries anglaises. Ils attaquèrent les artilleurs anglais à coups de fusils et les chassèrent des alentours des canons. Les cavaliers des combattants prirent alors possession de l'un des canons. La cavalerie anglaise ne put pas résister à cette attaque courageuse, ils prirent la fuite et rentrèrent dans le cantonnement avec les canons et les artilleurs.

(Ici se terminent les extraits de l'ouvrage: "Siraj-ut-Tawârix".)

* * *

Comme nous savons, quelques jours après, le Sardar Mohammad AKBAR (fils de l'Emir Dost Mohammad, arriva à Kaboul Quelques semaines après, le 6 janvier 1842, lors d'un hiver rigoureux, les combattants permirent à l'armée anglaise de quitter l'Afghanistan par la voie de NINGARHAR. Shâh-Shujâ fut assassiné par un afghan. La majorité de l'armée anglaise dont une grande partie était des serviteurs indiens périt à cause du froid, de la neige et du harcèelement des combattants afghans sur le chemin de Jelal-Abâd. Le total des morts de l'armée anglaise pendant cette première guerre anglo-afghan, fut de 15 000 personnes environ.

Un seul, le docteur Brydon, parvint vivant au cantonnement anglais de Jelal-Abâd. Quelques autres, avec femmes et enfants restèrent comme otages auprès des Afghans et eurent la vie sauve.

Plus tard, à l'automne, le général anglais Pollock, accompagné d'une armée de 20 000 soldats dirigea une campagne de répression en Afghanistan. Ils entrèrent dans le Bâlâ-Hissâr. Le jour le l'arrivée de l'armée anglaise, les citoyens de Kaboul abandonnèrent leurs maisons et la ville. L'armée anglaise, composée surtout d'Indiens, alla tout droit vers le bazar, fit sauter le grand dôme du Châr-Chatta et pilla les boutiques.

La mosquée de Ali Mardan Khân qui était l'une des merveilles de cette région du monde fut alors détruite.

Aprés cette répression et la destruction des beautés de Kaboul, l'armée anglaise rentra en Inde. Les Anglais permirent à Dost Mohammad captif en Inde, de se réinstaller sur le trône de Kaboul.

Ceci était un résumé de la suite de la premièe guerre anglo-afghane. en ce qui concerne la ville de Kaboul.

Kaboul au cours de la deuxième guerre anglo-afghane.

La deuxième guerre anglo-afghane a eu lieu trente-huit ans apès la première. Le lieu de résidence des rois de Kaboul était toujour le palais du Bâlâ-Hissâr.

Sous l'Emir Shêr Ali Khân, l'armée des Indes

Shâ Shujâ Ils étaient tous assiégés.

Un autre jour, les combattants attaquèrent le "Qâlâ" de Ja'far Khân qui se trouvait près du cantonnement anglais Ils prirent le "Qâlâ" d'assaut et emportèrent les biens des Anglais qui se trouvaient là.

Le mardi 24 du mois de Ramazan, le 8e jour de la révolte, quelques hommes de la cavalerie anglaise, vers la fin de l'après-midi, purent monter sur la colline donnant sur le village de Bibi Mâh-rou (Bimâ-rou) pour patrouiller. Les combattants trouvant qu'ils étaient en petit nombre les attaquèrent et un accrochage eut lieu L'armée anglaise se trouva seule et commença à se mettre en action Les combattants prirent alors la fuite et rentrèrent dans la ville

Une autre fois, dans le Bâgh-Shâh * (construit par Shah-Jâhân,, le grand mogol-ce jardin n'existe plus, il y a maintenant des champs cultivés, mais l'endroit porte toujours le nom de Bâgh-Shâh), il y eut des accrochages, à l'intérieur du parc et autour des arbres, à l'extérieur du jardin Les murs et les arbres empêchèrent l'avance des combattants qui se retirèrent

Au cours de cette dernière attaque, les Ghilzaï entrèrent en ville pour la guerre sainte Ils ne firent aucune halte Tout en traitant leurs bagages, les fantasins, portant leur sac de grains sur le dos et les cavaliers ayant le sac de fourrage sur le cheval, se préparèrent à l'affrontement En compagnie des combattants, ils resserèrent le siège du cantonnement anglais

Les officiers anglais craignant pour leur réputation, ordonnèrent à leurs divisions armées et accompagnés de quelques canons, de sortir du cantonnement. Cette armée sentit bien qu'elle était perdue, mais sessoldats résistèrent, prêts a mourir.

Le lendemain, les gens du Kohistân (Parwân) allèrent, de nuit, au village de Bibi-Mâhrou, vers le nord du cantonnement, pour se mettre à l'affûts prêts à l'attaque.

Au matin, ils attaquèrent le cantonnement. Les fantassins anglais sortirent, et dos aux murs, ils se préparèrent à la défense. Les cavaliers de l'armée anglaise, avec des canons, montèrent sur la colline de Bibi-Mâhrou. Les combattants se trouvaient au Nord de cette colline et la bataille commença. Les cavaliers anglais, faisant usage de l'artillerie, empêchèrent les combattants d'entrer en guerre. D'autres combattants arrivèrent de l'Est de la colline, de l'Ouest également. La cavalerie anglaise ainsi que les batteries de canons fu-

* Sur cet emplacement on a construit le nouveau bâtiment du lycé Amani.

pourraient cesser leur révolte. Mc Naughton crut que Shâh Shujâ exagérait le danger. Il envoya une autre division de gardes indiens avec 8 canons vers le Bâlâ-Hissâr pour donner du courage au roi et le protéger.

Pendant ce temps, dans la ville, les braves désireux de se battre, prirent d'assaut la residence de BURNES. Ils l'assassinèrent, pillant ses biens et incendiant sa résidence. Ils prirent le trésor de l'Etat qui se trouvait auprès du trésorier, anglais: Ils s'emparérent de 115,000 Roupias

Les gens des alentours de Kaboul furent informés. Ils arrivèrent nombreux, siuvant les drapeaux et battant les tambours, décidés à la guerre sainte. En peu de temps beaucoup de gens se rassemblèrent dans la ville. Shâh Shujâ et l'officier anglais n'avaient pris aucune précaution et rien n'avait avancé de leur côté.

Les notables écrivirent une requête en marge d'une page du Koran, qu'ils envoyèrent à Shâ Shujâ, prenant à témoin la parole Divine: "Nous vous prions de cesser de protéger les Anglais, de vous lier avec nous pour chasser l'armée anglaise du pays et de vous préparer au combat, sinon votre propre vie sera en danger".

Shâh Shujâ tint la promess qu'il avait faite au gouverement anglais et rejeta cette requête.

Les insurgés ne trouvèrent pas d'autres solutions que d'élire le NABAB MOHAMMAD ZAMAN (neveu de l'ancien EMIR DOST MOHAMMAD) comme chef car sans chef il ne peut y avoir de guerre sainte. Ils lui promirent fidélité et obéissance. Chaque jour, ils allaient autour du cantonnement anglais et des accrochages avaient lieu. Le soir, ils rentraient à leur place. Ils attaquèrent le "Qalâ" de Nishân-Khân, situé entre la ville et le quartier de deh-Afghanân, pour le piller car c'est là que se trouvaient le fourrage et les céréales de l'armée anglaise. Ils se battirent avec les gardes du "Qalâ qui ne purent résister et se sauvèrent pour se réfugier dans le cantonnement anglais. Les combattants prirents possession du "Qalâ". Les grains et le fourrage des Anglais furent emportés. De même, les combattants encerclèrent l'anglais TRIVER, qui était dans la tour de Wazir Fateh Khân, côté nord du Châr-Bâgh, à la bordure méridionale de la ville de Kaboul.

Ils voulaient l'assassiner comme BURNES, mais il descendit de la tour et se fit porter au cantonnement anglais. Ses biens furent pillés mais il eut la vie sauve. Personne d'autre parmi les officiers de l'armée anglaise ne resta dans la ville. Tous, se rassemblèrent dans le cantonnement. Certains restèrent au Bâlâ-Hissâr, auprès de

des accords furent conclus. Ils jurèrent avec fermeté de ne pas abandonner la lutte et d'écarter courageusement l'ennemi, tant qu'ils seraient en vie.

C'est le nabab Mohammad Zamân Khân, un des fils du feu Sardar Pâyenda Khân qui fût élu comme chef de ce rassemblement. Le Nizam-ud-dawla ne fut pas informé et malgré le va et vient des conjurés et leur accord secret, il ne bougea pas. Dans la nuit du 17 Ramazan 1257 (année lunaire, veille du 2 novembre 1841) il fut informé que le lendemain le feu de la conjuration brûlerait les fondements de l'Etat. Il n'en informa même pas le Roi Shâh Shûja qui pourrait avoir l'idée d'essayer de l'éteindre.

Bref, le matin du 17 du mois de Ramazan, les portes de la bataille furent ouvertes. Des braves, avides de guerre commencèrent à se livrer à des attentats contre la vie et les biens des Anglais. L'épée nue, ils partirent vers la résidence d'Alexander BURNES qui vivait dans la ville (et pas au cantonnement.

C'est à ce moment seulement que Shâh Shujâ fut informé au Bâlâ-Hissâr. Il demanda aux crieurs publics (Jâr-chi) de défendre les gens mais personne ne les écouta. Tous les habitants de la ville et du bazar se rassemblèrent et encerclèrent la résidence de BURNES.

Shâh Shujâ ordonna à la division indienne des gardes ainsi qu'au prince Fateh-jang accompagnés de quelques canons, d'écarter les combattants et de faire évacuer BURNES. Le roi envoya un message à BURNES le priant de sortir de la ville et de se réfugier au Bâlâ-Hissâr ou au cantonnement anglais. C'était trop tard et étant donnée la foule déjà rassemblée et occupée à la bataille, Alexander BURNES ne trouva pas le temps de s'échapper afin d'avoir la vie sauve.

Lorsque le prince Fateh-jang arriva avec son armée et ses canons, les braves combattants qui avaient étroitement encerclé la résidence de BURNES n'abandonnèrent pas le siège et s'apprêtèrent à se battre avec les hommes du prince dans les maisons, les ruelles et le bazar de la ville. Le sang coula; sept cents personnes de l'armée de Fateh-jang furent tuées. Le restant, accompagné du prince s'enfuit et rentra dans le Bâlâ-Hissâr.

Shâh-Shujâ voyant la défaite du prince comprit l'état pitoyable dans lequel se trouvait BURNES. Il envoya le Munshi Ibrahim Khân au cantonnement anglais auprès de Mc Naughton. Il lui demanda de faire rentrer l'armée de l'Etat par les quatre côtés de la ville, car les conjurés n'étaient pas organisés et BURNES était toujours en vie.

Le roi espérait qu'ainsi le feu pourrait s'éteindre et que les citoyens épouvantés par l'attaque de l'armée

La Ville de Kaboul

Kaboul au cours de la premiere guerre anglo-Afghane (1839 - 1842)

—1— Traduction de textes historiques et littéraires sur le thème Ville de Kaboul."

Des morceaux à Pecture facile ont èté choisis pour ceux qui n'ont pas accès aux textes originaux RF.

Au cours de l'été 1839, l'armée anglais parvint à Kaboul par Kandahar et Ghazni. Elle ramenait Shâh Shujâ Durrâni qui se trouvait en Inde. Il reprit le trône de Kaboul après trente ans d'attente et s'installa au Bâlâ-Hissâr. Le régiment anglais construisit sa garnison, appelés Tchauni en Indoustani, à l'endroit où se trouve aujourd'hui le club militaire. Deux années passèret ainsi mais, peu à peu les citoyens de Kaboul et des autres régions de l'Afghanistan perdirent patience. En automne 1841, l'approche de l'orage se sentait dans l'atmosphère. Nizam-ud-dawla, ministre de Shâh Shujâ, essaya de calmer la population. Le 17 du mois de Ramazan (le 2 novembre) les gens se rassemblèrent dans les environs du Bâlâ-Hissâr, autour du poste de commandement des officiers anglais. Ils attaquèrent d'abord la maison de Sir Alexander Burnes qui se trouvait au-dessous du Bâlâ-Hissâr. Plusieurs ouvrages anglais decrivent ces événements.

Le récit suivant est un extrait de "Siraj-ut-Tawârix", ouvrage écrit par Mollah Faiz Mohammad Hazâra, il y a soxante-dix ans (page 166 du texte dari, imprimé à Kaboul):

* * *

Récit de la revolte du peuple de Kaboul et des reactions de l'armée anglaise.

Lorsque la révolte fut décidée, un homme profita de l'occasion. Il écrivit une lettre circulaire. Des copies furent remises aux portes des notables de la ville comme MIR HAJI et HAFEZ-JI, les deux fils de MIR-WAIZ, ainsi qu'Amin-ullah du Logar et quelques autres personnalités connues. Pour cela, ils profitèrent de l'obscurité de la nuit. Cette lettre était ainsi rédigée: "Pensez à votre avenir; d'un jour à l'autre vous serez captifs, expédiés vers l'Inde". Personne n'a jamais su qui était à l'origine de cette initiative. De toute façon. chaque maître de maison, très inquiet le lendemain en trouvant ce message écrit, se rendit chez son voisin pour consultation. C'est ainsi que tout le monde fut informé. Pendant la nuit,

آدرس

ادارهٔ مجلهٔ ادب، پوهنځی ادبیات وعلوم بشری

پوهنتون کابل ، کابل ، افغانستان

تلفون: ۴۲۵۵۶، ۴۱۳۶۲

اشتراک سالانه

شاگردان مرکز	۲۰ــ افغانی
مشترکان دیگر	۲۵ رر
مشترکان ولایات	۳۰ رر

قیمت یک شماره (۵) افغانی

مقالاتیکه نشر نشود ، به نویسنده پس داده می شود .

اقتباس مضامین مجله باذکر نام مجله مجاز است .

ADAB

QUARTERLY LITERARY DARI MAGAZINE

OF THE

Faculty of Letters and Humanities

Kabul University

Kabul, Afghanistan

Vol. XXIV, No. 4, 20 March 1977

Editor

POHANDOY SH ALI AKBAR

Annual Subscription:

Foreign Countries - 2 Dollars

Government Printing House